Meister-Eckhart-Jahrbuch

Herausgegeben von Regina D. Schiewer

Band 12

Meister Eckhart und die Freiheit

Herausgegeben von
Christine Büchner und Freimut Löser
unter redaktioneller Mitarbeit von Janina Franzke

Verlag W. Kohlhammer
2018

Das Meister-Eckhart-Jahrbuch und die Beihefte werden herausgegeben im Auftrag der Meister-Eckhart-Gesellschaft.

Inhalt

Vorwort VII

Meister Eckhart und die Freiheit

Christine Büchner
»Der gerechte Mensch dient weder Gott noch Kreaturen, denn er ist frei …«
Überlegungen zur Einführung in das Thema: Meister Eckhart und die Freiheit 1

Freimut Löser
Meister Eckharts Freiheitsbegriff in seinen deutschen Texten
Eine Skizze zu historischem Hintergrund, Wortbedeutung und Quellen ... 13

Jörg Voigt
Margarete Porete als Vertreterin eines freigeistig-häretischen Beginentums?
Das Verhältnis zwischen den Bischöfen von Cambrai und den Beginen nach dem Häresieprozess gegen Margarete Porete († 1310) 31

Markus Enders
Die Freiheit des Menschen und die Freiheit Gottes. Zu Meister Eckharts und Marguerite Poretes Verständnis der menschlichen und der göttlichen Freiheit im Vergleich 55

P. Walter Senner OP
Meister Eckhart und der ›Freie Geist‹ 81

Franz-Josef Schweitzer
Freiheit jenseits von Gut und Böse?
Historische und literarische Zeugnisse der Kölner und der Straßburger Beginen und Begarden bzw. der Brüder und Schwestern vom Freien Geist 99

Bernard McGinn
Eckhart, Freedom, and the Bible 117

Freimut Löser
Ledic und *vrî:* Aspekte von Freiheit und *eigenschaft* in Meister Eckharts deutschen Texten 137

Christian Jung
Intellekt und Freiheit bei Meister Eckhart 159

Saskia Wendel
Die Theologie Meister Eckharts – eine Metaphysik der Notwendigkeit oder der Freiheit? 187

Marie-Anne Vannier
Der Freie Geist / das ledige Gemüt bei Meister Eckhart 201

Donata Schoeller
Frei und empfänglich – ausgerichtet und eingelassen. Meister Eckharts Freiheit im Lichte pragmatistischer und mikrophänomenologischer Perspektiven auf Kreativität 213

Martina Roesner
Im Netz der Wahrheit. Meister Eckharts an-archisches Textverständnis als hermeneutisches Grundprinzip seiner Schriftauslegung 225

Martina Wehrli-Johns
Eckharts Freiheitsbegriff im Spiegel des ›Büchlein der Wahrheit‹ 247

Ben Morgan
Varieties of Freedom: Eckhart, Seuse, ›Sister Catherine‹ and the Embodied Cognition Research Programme 275

John M. Connolly
Freiheit und Wille bei Eckhart und Kant 293

Offener Teil

Boris Wandruszka
Zwischen Pantheismus und Schöpfungsglaube – Überlegungen zu den Besonderheiten der Ontologie Meister Eckharts 319

Zusammenfassungen (Summaries) 359

Abkürzungsverzeichnis 371

Register
Register der Namen und Werke 377
Sachregister 383
Bibelstellenregister 393

Boris Wandruszka

Zwischen Pantheismus und Schöpfungsglaube – Überlegungen zu den Besonderheiten der Ontologie Meister Eckharts

1. Einleitung

Das große Dilemma einer jeden Mystik ist eine doppelte Aporie[1], nämlich die sowohl theoretische als auch praktische Herausforderung, das Widerfahrnis einer Wirklichkeit, die einerseits mit voller und unbezweifelbarer Evidenz erlebt wird, andererseits alles Denken und Sprechen übersteigt, in adäquaten Begriffen zu denken und in allgemein verständlichen Worten mitzuteilen.[2] Von daher ist alle Mystik unaufhebbar mindestens diesen zwei Quellen des Irrtums ausgesetzt: in unzureichenden bzw. unangemessenen Begriffen denken und Mitteilungsformen wählen zu müssen, die bei anderen Verwunderung, Zweifel und Ablehnung wecken.

Und trotzdem lehrt die geschichtliche Erfahrung, dass viele Mystiker dem ›Zwang‹ nicht widerstehen konnten (und auch heute nicht können), davon metaphorisch und in Gleichnissen zu sprechen, bzw. – falls eine philosophische Betrachtung miteinhergeht – in allgemeinen, logisch zusammenhängenden Diskursen ein tieferes geistiges Verständnis des mystischen Geschehens zu befördern.[3]

Das Denken Meister Eckharts bedient sich beider Wege, doch mit besonderem Nachdruck der philosophischen Vermittlung, weshalb seine Lehre oft als ›intellektuelle Mystik‹ bezeichnet wird.[4] Da es im mystischen Ergriffenwerden stets um die Begegnung zweier Wirklichkeiten geht, die dann irgendwie dem Sein nach ›eins‹ werden, drängt sich die Frage nach dem Wesen der Wirklichkeit bzw. des Seins überhaupt auf: Was ergreift mich da so unbedingt und wie, warum und wozu? Warum und wie werde ich eins mit dem, was mich da so unwiderstehlich berührt und durchdringt und wovon ich doch zunächst ›unendlich‹ getrennt war?

---

1 ›Aporie‹ meint im Griechischen ursprünglich ›Ausweglosigkeit‹.

2 Vgl. Hugo M. Enomiya-Lassalle, Erleuchtung ist erst der Anfang. Texte zum Nachdenken, Freiburg i. Br. 1991, S. 105.

3 Vgl. die Einführungs- und Übersichtsarbeit zur Mystik im Abendland von Joseph Bernhart, Philosophische Mystik des Mittelalters, München 1922; vgl. ebenso Kurt Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik. 4 Bde., München 1990–1999, und Loris Sturlese, Philosophie im Mittelalter. Von Boethius bis Cusanus, München 2013 (Beck'sche Reihe Wissen 2821).

4 Vgl. Josef Sudbrack, Mystik: Selbsterfahrung – kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung, Mainz / Stuttgart 1988 (Unterscheidung: Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus), S. 9.

Got ist in der sêle mit siner natûre und mit sînem wesene unde mit sîner gotheit. Und er enist doch niht diu sêle. Daz widerspil der sêle daz ist in gote got. Und si ist doch daz si ist.[5]

In diese wenigen Worte der Predigt 109 drängt Meister Eckhart seine Lehre vom Sein, von Gott und vom Verhältnis Gottes und der Seele zusammen: Zwar ist das innerste und tiefste Sein der Seele (und wohl aller Kreaturen) mit dem Sein Gottes, ja sogar, wie im Falle des Seelengrundes, mit dem (Über-) Sein der Gottheit der Seinsart oder Seinsqualität nach identisch, doch ragt Gott, was seine Größe bzw. seinen Seinsumfang begrifft, über sie unendlich hinaus. Trifft diese Deutung zu, läge Teilidentität vor, was sowohl einen radikalen Pantheismus, bei dem Gott und Welt vollumfänglich identisch sind, als auch einen radikalen Kreationismus, bei dem die Welt von Gott erschaffen und als Anderes mit anderer Seinsqualität ihm gegenübergesetzt ist, so dass nicht einmal Teilidentität vorliegt, ausschließt.[6]

Im Folgenden soll die Seins- und Wirklichkeitslehre des Meister Eckhart umrissen und in den religions- und philosophiegeschichtlichen Kontext seiner Zeit und ihren Traditionen gestellt werden, um die spezifische Seins-, und damit Welt- und Menschenkonzeption des Meisters respektive den Sinn seiner Anstrengungen sichtbar werden zu lassen.

2. Problemaufriss und Aufgabe

Immer wieder wird in der Deutungsgeschichte von Meister Eckharts Werk die Frage aufgeworfen, ob es einem Pantheismus huldige, der Welt und Gott einfachhin gleichsetze und sich damit ganz oder teilweise von der klassischen Schöpfungstheologie entferne.[7]

---

5 Pr. 109, DW IV,2, S. 53–55; Übersetzung bei Josef Quint, Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, München 1979, S. 273: »Gott ist in der Seele mit seiner Natur, mit seinem Sein und mit seiner Gottheit, und doch ist er nicht die Seele«; ähnlich dazu Pr. 9, DW I, S. 143,1 f.; Übersetzung S. 195: *Got ist in allen crêatûren, als sie wesen hânt, und ist doch dar über* [...] (»Gott ist <zwar> *in* allen Kreaturen, sofern sie Sein haben, und ist doch *darüber* [...]«) – Wenn Eckhart sagt, Gott stehe über dem Sein, so will er damit Gott nicht das Sein schlechthin absprechen, sondern deutlich machen, dass sein Sein absolut über dem kreatürlichen Sein steht (was Eckhart in derselben Predigt auch explizit sagt).

6 Nach klassisch-thomasischer Lehre, die ›kreationistisch‹ ist, besteht zwischen Gott und dem Geschöpf nichtsdestotrotz ein verbindendes Verhältnis, doch nicht – wie bei Eckharts ›Seelengrund‹ – in der Weise der (Teil-)Identität bzw. ›Univozität des Seins‹, sondern der Analogie nach. Vgl. zu Univozität und Analogie: Kurt Ruh, Meister Eckhart, Theologe – Prediger – Mystiker, München 1989, S. 87, der herausstreicht, dass die Ontologie Eckharts »in wesentlichen Punkten unvereinbar mit der thomasischen Doktrin« ist.

7 Oft wird, so bei Ruh, Meister Eckhart [Anm. 6], S. 83, statt von Pantheismus von Monismus gesprochen, von dem sich Meister Eckhart klar abgrenze.

So verneint zwar Heinrich Denifle, dass Eckhart ein vollständiger Pantheist sei, und begründet dies damit, dass Eckhart nicht die Identität der Wesenheit Gottes (*essentia*) mit dem Wesen der Kreatur behaupte; doch da er die Identität des Seins Gottes (*esse*) mit dem Seinskern der Kreatur lehre, erweise er sich nach Denifle (und in meinen Worten) als partieller Pantheist:[8]

> Esse est deus, antwortet er [Meister Eckhart] [...] Außer diesem esse ist also nichts. Die Creatur hat nur insoferne ein esse, als sie im esse Gottes subsistiert, wie die Materie im esse der Form, die Theile im Ganzen, die menschliche Natur in Christo im esse der zweiten Person. Das esse dei ist das esse formale omnium: das ist die Consequenz, die sich aus allen Praemissen ergibt. Vom Pantheismus ist also E. keineswegs frei zu sprechen, weil er in einer Beziehung das Creatürliche mehr oder weniger mit dem Göttlichen identificiert. Dies ist das Resultat, welches sich aus E.s lateinischen Schriften ergibt, und soweit sich E. selbst ausgesprochen hat.[9]

Ähnlich sehen dies andere Autoren:

> Es ist die innerste Gewissheit [Meister Eckharts] von der Immanenz Gottes in der Welt und der Welt in Gott.[10]

> Was Eckhart lehrt, ist der klarste Pantheismus, und die Fülle der Äußerungen, in denen er sich dagegen verwahrt, sind als vergebliches Bemühen um Einklang mit der Kirchenlehre anzusehen.[11]

Diesem Interpretationspol steht diametral ein zweiter gegenüber, der Eckhart von allen pan- und panentheistischen Anwandlungen freispricht und zu belegen

---

8 Vgl. Heinrich Denifle, Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre, in: Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 2 (1886), S. 417–640, mit einem Nachtrag S. 673–687, hier S. 518 f. Die Unterscheidung von Sein (*esse*) und Wesen (*essentia*) ist allgemein scholastisches, auf Aristoteles zurückgehendes Gedankengut, dessen Übernahme Meister Eckhart als gelehrten Scholastiker ausweist. Dabei meint das *esse* das bloße, in sich differenzlose ›Sein‹ oder ›Dasein‹, dagegen die *essentia* das in sich geformte, gestaltete, in sich strukturierte Sein, also das ›Wesen‹ (Substanz, zweite *ousía*, *forma*, *eîdos*).

9 Denifle, Archiv [Anm. 8], S. 518 f.

10 Quint, Meister Eckhart [Anm. 5], S. 50; ähnlich vgl. Auguste Jundt, Histoire du panthéisme populaire au Moyen Âge et au seizième siècle, Paris 1875, S. 57–93; vgl. Rudolf Eucken, Lebensanschauungen der großen Denker, Leipzig 1918, S. 255–260; vgl. ähnlich Wilhelm Grebe, Meister Eckhart, S. 21–67, in: Das Deutsche in der deutschen Philosophie, hg. von Theodor Haering, Stuttgart 1941; und Rudolf Heidrich, Das theologische System des Meister Eckhart, Posen 1864, S. 7; kritisch dazu Peter Reiter, Der Seele Grund, Würzburg 1993, S. 73–78, der ebenfalls die Mittelstellung Eckharts zwischen reinem Theismus und reinem Pantheismus sieht, dafür aber keinen Begriff hat. Der Begriff ›Pantheismus‹ geht auf John Toland 1709 zurück (Winfried Schröder, Pantheismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, völlig neubearb. Ausg. von Rudolf Eisler, Darmstadt 1989, S. 59–63, hier S. 59).

11 Bernhart, Philosophische Mystik [Anm. 3], S. 184.

versucht, dass sich der Meister ganz und gar ohne alle Differenz im Rahmen der unverfälschten christlichen Schöpfungstheologie bewege.[12]

Mit dieser interpretatorischen Diskrepanz wird zwangsläufig die Frage aufgeworfen, wie es sich mit Meister Eckharts Ontologie/Wirklichkeitslehre verhalte: Muss man sie einem der beiden ›Extreme‹ zuordnen? Steht sie irgendwo zwischen den Polen? Stellt sie eine Mischung dar? Oder eignet ihr ein ganz eigenes Gepräge, das sich von allen bisherigen Interpretationen absetzt und noch keinen Namen gefunden hat?

3. Zwei Kerngedanken als Ansatzpunkte

Obwohl die pantheistisch-monistische Interpretation von Eckharts Denken, die schon zu seinen Lebzeiten auftauchte und im Häresieprozess gegen ihn eine zentrale Rolle spielte, nachweislich unzutreffend ist, enthält sie zwei für die Seinslehre/Ontologie Meister Eckharts bedenkenswerte Kerne.[13]

Der eine Kern liegt am Ursprung des Seinsgeschehens, wie Eckhart es sieht, der andere an dessen Ende. Dabei ist der zweite Kern leichter zu fassen, der besagt, dass die Welt einschließlich dem Menschen, bzw. noch genauer: die Welt im Geiste des Menschen (vor allem des Gottmenschen Jesus Christus) am Ende der

---

12 Vgl. z. B. Sudbrack, Mystik [Anm. 4], S. 50–58; vgl. ähnlich Otto Karrer, Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart, Würzburg 1928; Dietmar Mieth, Meister Eckhart, München 2014; wenn ich recht sehe, vertritt Haas eine Auffassung, die meiner hier vertretenen Deutung einer Mittelstellung Meister Eckharts gleichkommt: Alois M. Haas, Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens, Einsiedeln 1979. Wieder eine andere, eher skeptische Position nimmt Wilhelm Weischedel ein, in: ders., Der Gott der Philosophen‹. Bd. 1, München 1979, S. 153: »Über den ontologischen Charakter dieses Seelengrundes äußert sich Eckhart widerspruchsvoll« (ob er geschaffen oder ungeschaffen sei).

13 Was nicht für die panentheistische Position zutrifft, wie zu zeigen sein wird. So verwerfen zwar auch die bedeutenden Eckhart- und Mittelalterforscher Ruh, Meister Eckhart [Anm. 6], S. 83–86, Sturlese, Philosophie im Mittelalter [Anm. 3], S. 100, Burkhard Mojsisch, Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983, 4. Kapitel, S. 57–81, und Reiner Manstetten, Esse est Deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes, Freiburg i. Br./München 1993, S. 180–204, in Bezug auf Eckharts Ontologie die Pantheismus-/Monismus-These (eben weil der Mensch hinsichtlich seiner Kreatürlichkeit nicht des Seins Gottes und Gott stets mehr als alle Seelenfunken zusammen ist), doch betonen sie, dass der Kern der Seele (der Seelenfunken) von derselben Seinsart sei wie Gottes Sein, so dass ›Univozität‹ und nicht nur Analogie (wie bei Thomas) vorliege. Liest man ihre Ausführungen, so benutzen sie zwar dafür keinen eigenen Begriff, aber was sie beschreiben, ist fast identisch mit der hier verfochtenen These von einem speziell Eckhartschen Panentheismus, der rein kreationistisch nicht angemessen erfasst werden kann.

Zeiten vollständig und unterschiedslos in Gott zurückkehre und nicht nur durch-, sondern vergöttlicht werde.[14]

> *Adhuc prima gratia consistit in quodam effluxu, egressu a deo. Secunda consistit in quodam refluxus sive regressus in ipsum deum.*[15]

> *Ich alleine bringe alle creaturen zu ir vernunft in min vernunft, daz si in mir eine sint.*[16]

> *Alsô wirde ich gewandelt in in* [Gott], *daz er würket mich sîn wesen ein unglîch; bî dem lebenden got sô ist das wâr, daz kein underscheit enist.*[17]

Stimmte dies, läge eine Art eschatologischer Panentheismus vor, da eine volle Vergöttlichung der Geistgeschöpfe bzw. der Schöpfung überhaupt notwendig mit der

---

14 Pr. 109, DW IV,2, S. 768,41–769,43; Übersetzung Quint, Meister Eckhart [Anm. 5], S. 272: *Alle crêatûren tragent sich in mîn vernunft, daz sie in mir vernünftic sîn. Ich aleine bereite alle crêatûren wider ze gote.* (»Alle Kreaturen tragen sich in meine Vernunft, auf daß sie geistig in mir sind. Ich allein bereite alle Kreaturen wieder zu Gott.«) Nach Eckhart wird der Mensch wohl im Anschluss an Origenes so zum auserwählten Ort einer ›Wiederbringung‹ oder ›Rückführung‹ aller Kreaturen in Gott (*restitutio universalis, reditio, refluxus*): Indem der Mensch alle Kreaturen zu verstehen sucht und ihren intelligibel-göttlichen Seinsgrund bzw. ihre überzeitliche ›Wesensidee‹ (*forma, eîdos*) in sich aufnimmt, vereinigt er sich mit der geistigen Schöpfung und bringt sie in seinem zeitlosen Intellekt, dem ›Weltinnenraum‹ Rilkes, zu Gott zurück. Daher kann Meister Eckhart in derselben Predigt sagen, dass der ›Ausfluss‹, d. h. das Ausgehen aus Gott, weniger edel als das Zurückkehren, das ›Durchbrechen‹, zu Gott ist, weil dieses unendlich reicher und bedeutender, aber auch viel schwerer ist als jenes. Dieses Durchbrechen stellt daher nicht nur die ursprüngliche, ›ungefallene‹ Schöpfung wieder her, sondern steht auf einem neuen, einzigartig höheren Niveau, das die Entwicklungsphasen der Schöpfung nicht nihiliert, sondern integriert. ›Durchgöttlichung‹ bezeichnet jenen Vorgang, bei dem der Mensch zwar von Gottes Geist erfüllt wird, aber im Ganzen Geschöpf bleibt, während die ›Vergöttlichung‹ die Gottwerdung des Menschen meint, in der der Mensch so zu Gott erhoben und mit ihm vereinigt wird, dass sein Geschöpfsein aufgehoben wird. Im orthodox-christlichen Raum wird diese Transformation nur Jesus zugesprochen. Vgl. dazu Béla von Brandenstein, Grundlegung der Philosophie. 6 Bde., München 1965–1970, Bd. 6: Lebenslehre / Ethik (1968), S. 387–389 (›Grundzüge der Christologie‹; dort auch die Begriffe ›Durch-‹ und ›Vergöttlichung‹).

15 Sermo 25,1 n. 259, LW IV, S. 237; Übersetzung ebd: »Weiter besteht die erste Gnade in einer Art Ausfluss, Ausgang von Gott; die zweite besteht in einer Art Rückfluss oder Rückkehr in Gott.« Dies bezieht Eckhart sowohl auf die nichtmenschliche Schöpfung als auch auf den Menschen, auf diesen aber besonders. Siehe ähnlich Pr. 53, DW II, S. 537,1–3; Übersetzung S. 733: *Die* [*creaturen*] *hânt alle ein ruofen, wider în ze komenne, dâ sie ûzgevlozzen sint. Allez ir leben und ir wesen daz ist allez ein ruofen und ein îlen wider ze dem, von dem sie ûzgegangen sint.* (»Die rufen alle danach, wieder <dort> hinein zu kommen, wo sie ausgeflossen sind. Ihr ganzes Leben und ihr Sein, das ist alles ein Rufen und ein Eilen wieder hin zu dem, von dem sie ausgegangen sind.«)

16 Siehe Anm. 14.

17 Pr. 6, DW I, S. 111,6 f.; Übersetzung S. 455: »Ganz so werde ich in ihn verwandelt, daß er mich als sein Sein wirkt, <und zwar> als eines, *nicht* als *gleiches*; beim lebendigen Gotte ist es wahr, daß es da keinerlei Unterschied gibt.«, bzw. in Latein: *Quod ipse me operatur suum esse unum, non simile*. (Proc. Col. II n. 98, LW V, S. 341,21 f.)

Aufhebung aller geschöpflichen und da vor allem ihrer individuellen Differenzen einherginge.[18] Und in der Tat spricht vieles dafür, dass es sich so bei Eckhart verhält.[19]

Der Gedanke der restlosen Rückholung bzw. Wiederherstellung der gefallenen Schöpfung ist sehr alt und wird im frühen Christentum von Origenes (185–254 n. Chr.) tiefsinnig in seiner Apokatastasis-panton-Lehre entwickelt, die Meister Eckhart durch seine intensive Rezeption der Schriften von Origenes und Maimonides kannte und in neuer Weise in sein Werk einfügte.[20] Halten konnte sich diese Lehre allerdings nicht, da die Kirche früh entgegensetzte, dass erstens ausschließlich der Mensch Jesus vergöttlicht werde, während alle anderen gottzugewandten, gefallenen und wieder geheilten Geschöpfe ›nur‹ durchgöttlicht werden, also ihren Geschöpfstatus behalten und auf diese Weise die Schöpfung in ihrer Verschiedenheit von Gott und untereinander in den Einzelgeschöpfen auch nach ihrer Heimholung erhalten bleibe, und dass sich zweitens manche Geschöpfe endgültig von Gott abwenden und sich ohne Ende, (selbst-)ausgeschlossen aus dem Reich Gottes, in eigener unseliger Selbstverstrickung zerstören.

Hinter dieser kirchlichen Auffassung steht nichts weniger als der unnachgiebige Wille, die geschöpfliche Freiheit zu bewahren, der Gott soviel Eigenmacht zubilligt, dass sie sich sogar gegen ihn selbst und sein Angebot der Glückseligkeit wenden kann, während Origenes sein Hauptaugenmerk auf die unendliche

---

18 Im Falle des Pantheismus sind Gott und Welt vollidentisch, meistens in apersonaler Weise; im Falle des ›einfachen Panentheismus‹ liegt die Welt zwar ganz in Gott, aber Gott ragt über sie unendlich hinaus – eine Auffassung, der sich z. B. Baruch de Spinozas und Arthur Schopenhauers Seinslehren zuordnen lassen. Der Begriff ›Panentheismus‹ wurde 1828 von Karl Christian Friedrich Krause geprägt: ders., Vorlesungen über das System der Philosophie, Göttingen 1828, S. 256.

19 Auch das aber ist kein Pantheismus, wie z. B. Rudolf Heidrich, Das theologische System des Meister Eckhart, Posen 1864, meint, sondern ein Panentheismus, in dem es aber eine wirkliche Schöpfung gar nicht mehr oder nur als ewiges göttliches Bewusstsein aller möglichen zeitlosen, überindividuellen Formen gibt.

20 *Apokatástasis pántōn* (Allerlösungslehre), übersetzbar etwa mit ›Wiederherstellung‹, ›Wiederbringung‹, aber auch ›Neuordnung‹ oder ›Herstellung‹ bzw. ›Verwirklichung‹, ist eine theologische Lehre von der Wiederherstellung aller Dinge am Ende der Zeiten im Sinne einer Allerlösung, der Apokatastasis. Nach Origenes gelangen alle Geistgeschöpfe nach einer Läuterung in den Himmel, auch der Teufel; daher leugnete er die Ewigkeit der Hölle. Am Ende werden alle in Gott eins. Vgl. dazu Herwig Görgemanns, Origenes, in: Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, hg. von Peter Koslowski, Zürich 1988, S. 60–79, bes. S. 66. Wie sehr Meister Eckhart von Origenes beeinflusst ist, hebt Johanna Lanczkowski hervor: Dies., Einleitung, in: Meister Eckhart, Vom Wunder der Seele. Eine Auswahl aus den Traktaten und Predigten, hg. von Friedrich Alfred Schmid Noerr, mit einer Einleitung von Johanna Lanczkowski, Stuttgart 1993 (RUB 7319), S. 4–16. Schon was die Persönlichkeitsstruktur und die Lebensgeschichte betrifft, bestehen auffällige Ähnlichkeiten, und ihre Ontologien zeigen ebenfalls interessante Parallelen. Näheres zu Origenes siehe Görgemanns, Origenes‹ [a. a. O.]. Vgl. auch Lanczkowski, Einleitung [a. a. O.], S. 10–13.

Macht der göttlichen Liebe legt, der sich auch der ›böseste Geist‹ letztlich nicht erwehren kann und erliegen muss.[21]

Gegenüber diesem ›zweiten Kern‹ handelt der ›erste Kern‹ in Eckharts Seinslehre vom ›ursprünglichen‹ Seele-Gott-Verhältnis, das für das Pantheismusproblem entscheidender ist. Trügt meine Deutung nicht, besagt Meister Eckharts Seelengrund- bzw. Seelenfünkleinlehre, dass das Wesentliche des Menschen immer schon, immer noch und für ewig göttlich oder wenigstens gottmäßig oder gottförmig ist.[22]

> *Alhie, in dirre armuot sô ervolget der mensche daz êwic wesen, daz er ist gewesen und daz er nû ist und daz er iemer blîben sol.*[23]

> *Wan, dô der mensche stuont in der êwigen art gotes, dô enlebete in im niht ein anderz; mê: waz dâ lebete, daz was er selber.*
> *Diz enhât weder vor noch nâch* [...] *Her umbe sô ist ez beroubet, daz ez niht enweiz got in im ze würkenne; mêr: ez ist selbe daz selbe, daz sîn selbes gebrûchet nâch der wîse gotes. Aslô sprechen wir, daz der mensche sol quît und ledic stân* [...][24]

Da dieses Etwas der Seele, philosophisch gesprochen, im Modus der göttlichen Seinssubstanz (etwa als göttlicher Seelengrund, Seelenfünklein, Seelenbürglein) besteht, kann es von Gott nicht geschieden werden, während das, was den ganzen und natürlichen Menschen ausmacht – seine Veränderlichkeit, Leiblichkeit, Triebhaftigkeit, Sündhaftigkeit und Gottesferne – nach Meister Eckhart ›akzidenziell‹, heißt, gemäß Aristoteles nicht in sich bestehend, nicht selbständig ist und nur für kurze, endliche Zeit ›außer Gott‹, der keine Veränderung kennt, als

---

21 Vgl. Hans Freiherr von Campenhausen, Griechische Kirchenväter, Stuttgart 1955, S. 43–60 (4. Kapitel: Origenes), bes. S. 50.

22 Hier an diesem Punkt sehe ich mich einig mit Bernhart, Philosophische Mystik [Anm. 3], S. 186–191, und anderen Eckhartforschern (Palazzo, Sturlese, Mojsisch, Ruh, Haas), aber auch mit ›reinen‹ Philosophen wie Béla von Brandenstein, Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte, Bonn 1957, S. 55–60, und Othmar Spann, Religionsphilosophie, Wien 1947, S. 55–58, und ders., Meister Eckeharts mystische Philosophie, Graz 1974. Letzterer baut auf Eckharts Grundgedanken vom Göttlichen im Menschen bzw. am Grund aller Geschöpflichkeit seine panentheistische ›Ausgliederungslehre‹ auf.

23 Pr. 52, DW II, S. 501,4 f.; Übersetzung S. 730: »Allhier, in dieser Armut erlangt der Mensch das ewige Sein <wieder>, das er gewesen ist und das er jetzt ist und das er ewig bleiben wird.«

24 Pr. 52, DW II, S. 495,1–3 und S. 496,5–497,2; Übersetzung S. 729: »Denn, als der Mensch <noch> im ewigen Wesen Gottes stand, da lebte in ihm nicht ein anderes; vielmehr, was da lebte, das war er selber. [...] Dies [das Etwas in der Seele] hat weder Vor noch Nach. [...] Deshalb ist es auch des Wissens darum, daß Gott in ihm wirke, beraubt; es ist vielmehr selbst dasselbe, das sich selbst genießt in der Weise, wie Gott es tut. So quitt und ledig also, sagen wir, soll der Mensch stehen [...]« »Quitt« bedeutet hier, dass der so mit Gott eins gewordene Mensch Gottes nicht mehr bedarf.

Veränderliches besteht und letztlich vollständig vergeht.[25] Aus diesem Ganzen folgt die radikale und in dieser Ontologie konsequente Aussage Eckharts, dass die Kreatur bloß als solche, d. h. ohne ihren göttlichen Seelengrund, ohne Gott in ihr, ein reines Nichts ist.[26]

> *Daz ich bin nâch gebornheit, daz sol sterben und zu nihte werden, wan ez ist tœtlich; her umbe sô muoz ez mit der zît verderben.*[27]

Da Meister Eckhart das Wesen bzw. die Substanz des Menschengeistes nachweisbar in Anlehnung an Aristoteles' ›Psychologie‹ denkt, nämlich als allgemein-überindividuale, zeit-, raum- und leibfreie Vernunft (*noûs poiētikós*, *intellectus agens*), meint der Seelenfunken nicht die einzelne persönliche Seele, sondern im Sinne des islamischen Aristoteleskommentators Averroes (1126–1198 n. Chr.) die allgemeine unsterbliche Vernunft selbst, den Logos, der wiederum von Meister

---

25 Die Lehre von einem belebenden und steuernden Seelenzentrum kennt in der Reihe der christlichen Denker zuerst Origenes, wahrscheinlich durch die Vermittlung von Seneca (ca. 4 v. Chr.–65 n. Chr.). Origenes nennt das Lebenszentrum der Seele ›Funke‹ und setzt es wiederum mit dem Logos des Menschen gleich. Vgl. diesbezüglich Ilsetraud Marten [Hadot], Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlin 1969 (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 13), S. 148. Über Clemens von Alexandrien, den Lehrer des Origenes, der seinerseits aus der stoischen Schule kam, können ebenfalls Gedanken der mittleren Stoa zu Origenes gelangt sein. Vgl. hierzu Ernst Holler, Seneca und die Seelenteilung und Affektpsychologie der Stoa, München 1934, S. 44; vgl. weiter Hans Hof, ›Scintilla animae‹. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Eckhartschen Philosophie zur neuplatonischen und thomistischen Anschauung, Lund / Bonn 1952, S. 164. Ähnlich betont Lanczkowski die Herkunft des Seelenfunkengedankens aus Eckharts Lektüre des Origenes (dies., Einleitung [Anm. 20], S. 11–13). Umfassend und mit weiterführender Literatur beschäftigt sich Alois Maria Haas mit der Herkunft des Bildes in: ders., Seelenfunken (*scintilla animae*), in: MEJb 9 (2014), S. 293–326.

26 Es liegt auf der Hand, dass der zeitlich-unveränderlich-göttliche Seelenfunke nicht sündigen kann und daher jenseits aller Ethik liegt; vgl. Udo Kern, Zur Ambivalenz des Eckhartschen Sündenverständnisses, in: MEJb 6 (2012), S. 191–222; ähnlich Bernhart, Philosophische Mystik [Anm. 3], S. 195–199.

27 Pr. 52, DW II, S. 503,4 f.; Übersetzung S. 730: »Was ich meiner Geborenheit nach bin, das wird sterben und zunichte werden, denn es ist sterblich; darum muß es mit der Zeit verderben«. Ähnlich betont Eckhart in seiner ›Vorrede zum Werk der Thesen‹ (Prol. op. prop. n. 23, LWSE 1, S. 24; Übersetzung S. 25): *Igitur hoc et illud circulariter non refundit aliquod esse ipsi esse, a quo causaliter recipit esse,* [...]. (»Dieses und jenes ergießt also nicht in die kreisförmige Bewegung irgendwelches Sein in das Sein selbst zurück, von dem es ursächlich sein Sein empfängt.«) Im Effluxus aus Gott entsteht zwar ein Dies und Das (Konrad und Heinz), ein kreatürlich-individuelles Ens, aber nicht dieses in seiner einmalig-individuellen Konkretheit kehrt im Refluxus zu Gottes Sein zurück, sondern nur die nicht-individuelle Form oder Wesenheit – alles andere, d. h. alles individuelle Seiende, wird zunichte. Siehe ähnlich Sermo 38 n. 387, LW IV, S. 332 f.; Übersetzung ebd.: *sicut anima rationalis non quiescit nisi in intimo et purissimo* (»wie die Seele als vernünftige nur im Innersten und Lautersten der Dinge, nämlich in ihrer Idee [d. h. in ihrer allgemeinen Form, Anm. des Verf.] zur Ruhe kommt, [...]«)

Eckhart mit Christus (als überindividuellem Prinzip) gleichgesetzt wird.[28] Daher rührt, dass Meister Eckhart den kühnen, in seiner Ontologie jedoch vollständig stimmigen Ausspruch tun kann, dass jeder Mensch immer schon Christus ist bzw. alle Menschen Christusse sind, die im einzig-einen Logos identisch werden und alle ihre Unterschiede verlieren.

Dar umbe sîn wir hie in disem sun und sîn der selbe sun.[29]

Homo nobilis est ille unigenitus filius die, quem pater eternaliter genuit.[30]

Droht nicht schon hier, so drängt sich die Frage auf, der Verlust der metaphysischen Einzigartigkeit des Christus und überhaupt aller geistigen Individualitäten?

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass Meister Eckhart keineswegs nur ein großer Theologe und Mystiker war, sondern ein genauer Kenner aller bedeutenden philosophischen Strömungen von den Anfängen der Philosophie bis in seine Zeit, der in origineller Weise versuchte, die Vielfalt dieser Denkwege zu einer umfassenden und konsistenten Einheit zu integrieren, damit nichts an großen Gedanken verloren gehe.[31] Dabei wird sichtbar, dass Meister Eckhart nicht nur in den großen Traditionen von Judentum, Bibel, Platonismus und Neoplatonismus steht (Dionysios, Plotin, Maimonides etc.), was gewiss richtig ist, sondern mindestens

---

28 Vgl. Sermo 38, LW IV, n. 387, S. 332. Nach Übereinstimmung vieler Forscher werden die Aristoteles-Interpretationen von Avicenna und Averroes dem großen Philosophen aus Stagira gerechter als die Deutungen der christlichen Aristoteliker, da sie, insofern sie meist keine Priester / Imame sind, weniger Rücksicht auf orthodox-religiöse Dogmen nehmen müssen, allerdings ihre Verfolgung durch die islamischen Geistlichen nicht verhindern konnten. Klassischerweise ist hier das Problem vom Status der Welt zu nennen: Ist sie ohne Anfang und dann ewig (wie Aristoteles, Averroes und wohl auch Eckhart meinen), oder hat sie einen Anfang, ist dann endlich und wurde in einem Schöpfungsakt von Gott geschaffen? Thomas von Aquin vertritt in seiner ›Summe der Theologie‹, Quaestio 46, zwar die zweite These, hält sie aber für unbeweisbar und daher nur für eine Sache des Glaubens. Vgl. zu den arabischen und jüdischen Quellen von Meister Eckharts Denken Alessandro Palazzo, Eckharts Islamic and Jewish Sources: Avicenna, Avicebron, and Averroes, in: A Companion to Meister Eckhart, hg. von Jeremiah M. Hackett, Leiden 2013 (Brill's Companions to the Christian Tradition 36), S. 253–298.

29 Pr. 4, DW I, S. 73,5; Übersetzung S. 445: »Darum sind wir hierin Sohn und sind derselbe Sohn.«

30 Acta Echardiana n. 65, LW V, S. 599,70 f.; Übersetzung Quint, Meister Eckhart [Anm. 5], S. 452, Satz 21: »Der ›edle Mensch‹ ist jener eingeborene Sohn Gottes, den der Vater von Ewigkeit her gezeugt hat.«

31 Kurt Flasch (Meister Eckhart, Philosoph des Christentums, München 2010, S. 3) sieht in Eckhart primär den Philosophen und spricht ihm den Mystiker ab. Entsprechend nennt er ihn im Untertitel seines Buches sogar den ›Philosophen des Christentums‹. Allerdings fragt sich erstens, welchen Christentums, und zweitens, ob sich Mystik und Philosophie, besonders im Falle von Eckhart, ausschließen müssen? Mit vielen anderen verneine ich dies.

ebenso sehr in der aristotelischen Tradition, wie sie durch Avicenna, Averroes, Albertus Magnus und Dietrich von Freiberg auf ihn gekommen ist.[32] Entsprechend lautet eine der Hypothesen dieses Beitrages, dass Meister Eckharts Ontologie ohne die beiden Grundlehren des Aristoteles, nämlich die Substanz-Akzidenz- (bzw. Form-Stoff-) und die Nous-/Geistlehre, nicht hinreichend verstanden und gewürdigt werden kann. Doch auch das ist nicht alles; vielmehr zeigen die einschlägigen Texte, dass Eckhart alle seine Vorgänger noch zu überbieten und schlechterdings einen Punkt zu erreichen sucht, der keinen weiteren Begründungsrückgang mehr erlaubt.

> *Wan die von dem adel der sêle schreiben, die enwâren noch niht næher komen, dan sie ir natiurlîche vernunft truoc. Sie enwâren nie in den grunt komen.*[33]

Daher lautet das Fazit, zu dem mich diese Untersuchung nötigt: Meister Eckhart war weder ein Pantheist noch ein ›klassischer‹ Schöpfungstheologe noch ein ›einfacher‹ Panentheist, sondern ein sowohl emanatischer als auch ekstatisch-exzentrischer Panentheist. Was dies in Bezug auf seine Seinslehre und seine heutige Bedeutung für den interreligiösen Dialog bedeutet, soll im Folgenden genauer dargelegt und belegt werden.[34]

---

32 Zu den pseudo-dionysischen Quellen Meister Eckharts siehe Elisa Rubino, Pseudo-Dionysius the Areopagite and Eckhart, in: A Companion to Meister Eckhart [Anm. 28], S. 299–309. Zu den arabischen Quellen vgl. Kurt Flasch, Meister Eckhart. Die Geburt der ›Deutschen Mystik‹ aus dem Geist der arabischen Philosophie, München 2006; vgl. ähnlich Martina Roesner, Selbstentäußerung und Selbstverleugnung bei Meister Eckhart unter besonderer Berücksichtigung seines lateinischen Schriftwerks, in: Meister Eckhart und Bernhard Welte. Meister Eckhart als Inspirationsquelle für Bernhard Welte und für die Gegenwart, hg. von Markus Enders, Berlin / Münster 2015 (Heinrich-Seuse-Forum 4), S. 119–141; weiter zu den Quellen Eckharts mit anderer Akzentsetzung: Studi sulle fonti di Meister Eckhart. Bde. I und II, hg. von Loris Sturlese, Freiburg i. Ue. 2008 und 2012 (Dokimion 34 und 37); vgl. auch Palazzo, Eckhart's Islamic and Jewish Sources [Anm. 28], S. 253–298. In seiner Arbeit über Albertus Magnus betont Loris Sturlese (Vernunft und Glück. Die Lehre vom »intellectus adeptus« und die mentale Glückseligkeit bei Albert dem Großen, Münster 2005 [Lectio Albertina 7], S. 31): »In diesem Sinne fallen Dietrichs ›wesenhafter Intellekt‹ [›*intellectus in actu per essentiam*‹], Eckharts ›ungeschaffenes Fünklein‹ in der Seele und das proklische ›*unum animae*‹ Bertholds zusammen […]«

33 Pr. 101, DW IV,1, S. 365,196–198; Übersetzung LE I, S. 261: »Denn die vom Adel der Seele geschrieben haben, die waren noch nicht weiter gekommen, als sie ihre natürliche Vernunft trug; sie waren nie in den Grund gekommen.« In diesen Worten wird der eminent philosophische Anspruch dieses Denkers deutlich, der nicht nur glaubend, sondern argumentativ den letzten Seinsgrund aufschließen will.

34 Zum interreligiösen Dialog Eckharts siehe Mieth, Meister Eckhart [Anm. 12], und Mieths Einleitung zu MEJb 10 (2016), Meister Eckhart – interreligiös, S. IX–XXIII, wo die »interreligiöse Potenz« von Eckharts Denken umfassend und differenziert behandelt wird.

4. Meister Eckhart als Brennpunkt von vier philosophie- bzw. religionsgeschichtlichen Linien

Auch wenn es zunächst den Anschein hat, steht Meister Eckhart keineswegs als beziehungsloser Monolith in der Geschichte des Denkens, der bald vergessen und erst im 19. Jahrhundert wiederentdeckt wurde. Im Gegenteil bildet er einen Brennpunkt, in dem die großen Denkströmungen seiner Zeit in origineller Weise zusammengeführt und vertieft werden. Dabei gewinnt man den Eindruck, dass Eckhart bewusst anstrebte, die Gegensätze und Dysbalancen der verschiedenen Denkgebäude von Platon bis Thomas und Dietrich von Freiberg zu integrieren, was gewiss ein Hauptgrund dafür ist, dass sein Werk von dem ihm geistesverwandten Nikolaus von Kues (1401–1464), dem Denker der *coincidentia oppositorum*, mit Leidenschaft gesammelt und studiert wurde. Ob ihm diese Integration gelungen ist oder nicht, wird zu prüfen sein.

An erster Stelle muss jene Linie genannt werden, deren tiefstes Anliegen darin bestand, dem letzten und einzigen Grund allen Seienden (dem reinen Sein/*esse*, dem Einen/*Hen*, der Ursubstanz) auf die Spur zu kommen, und zwar sowohl intuitiv-erfahrend als auch diskursiv-denkend, also schauend und argumentierend. Mit dem Neologismus *isticheit* versucht Eckhart dieses ›Sein jenseits des Seins‹ auch sprachlich hervorzuheben.[35] Die großen Namen dieser Traditionslinie, die hier

---

35 Pr. 67, DW III, S. 133,6 f.; Übersetzung S. 529: *ez ist diu blôze isticheit, diu dâ beroubet ist alles wesens und aller isticheit*. (»es ist vielmehr die reine Seinsheit, die alles Seins und aller Seinsheit beraubt ist.«) Bei genauerer Betrachtung scheint Meister Eckhart das absolut reine, in sich bestimmungslose Sein mit den Begriffen ›das Eine‹, ›die Gottheit‹, ›Esse‹ und ›überwesende *isticheit*‹ zu belegen. Vgl. zum Eckhartschen Neologismus *isticheit*: Denifle, Archiv [Anm. 8], S. 442; anders Alessandra Beccarisi, Philosophische Neologismen zwischen Latein und Volkssprache: Istic und Isticheit bei Meister Eckhart, in: Recherches de Theologie et de Philosophie medievales 70 (2003), S. 329–358, hier S. 342, wo Beccarisi die ›Isticheit‹ als »eine in sich selbst und zu sich selbst zurückgewandte unveränderliche Identität« bestimmt, während ›Gott‹ als erster Ausfluss, *emanatio*, des reinen Seins bzw. der Gottheit schon näher bestimmt ist, etwa trinitarisch bzw. durch die klassischen Transzendentalia *unum, verum, bonum*. Diesen ersten Ausfluss, also Gott, nennt Meister Eckhart auch *weslichkeit*/Wesenheit, *essentia*, *natura* (wohl also die bestimmtere, etwa personal-trinitarische Wesensform der Gottheit in der Weise Gottes). Gottheit als reines esse/In-sich-Sein = *isticheit*/Eine wäre dann die ›vorpersonal ungenaturte, nur und absolut mit sich selbe Natur‹, Gott als Wesenheit/*essentia* die erste, allerdings zeitlos aus der ersten ausfließende ›genaturte und personale Natur‹. Vom *istic*-überseienden Esse der Gottheit und der Essentia Gottes unterscheidet Eckhart dann noch das Ens des (vielen) Seienden. Hier hört man manche Anklänge an Johannes Scotus Eriugena (vgl. Bernhart, Philosophsche Mystik [Anm. 3], S. 182); vgl. weiter Benno Schmoldt, Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts, Heidelberg 1954, S. 65 f.; vgl. anders als Beccarisi Meinrad St. Morard, Ist, Istic, Isticheit bei Meister Eckhart, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 3 (1956), S. 169–186, hier S. 173: »Die Istigkeit bezeichnet also das ungewordene überseiende, bestimmungslose reine

zu nennen sind, beginnen mit Parmenides und gehen über Platon, Plotin, Proklos, Augustinus, Dionysios Areopagita, Scotus Eriugena, Avicebron, Maimonides bis zu Meister Eckhart.[36] Im Sinne des Plotinismus übernahm Meister Eckhart den Seinsbegriff im Gewand des radikal Einen, das sich dadurch auszeichnet, dass ihm keinerlei innere Unterscheidung, also keinerlei innere Struktur mehr zukommt. Nichtsdestotrotz oder gerade deswegen ist es in einem solchen Ausmaß reine und totale Fülle, dass es innerlich notwendig (!) und also nicht frei im Sinne eines Schöpfungsaktes über sich hinausströmen und dadurch die Stufungen erst in Gott selbst, dann in der Welt bilden ›muss‹.[37]

> *Sô sêre minnet gott mîne sêle, daz sîn leben und sîn wesen dar ane liget, dazu er mich minnen muoz, ez sî im joch liep oder leit. Der gote daz benæme, daz er mîne sêle niht enminnete, der benæme im sîne gotheit* […][38]

Hier ist auch der Punkt, an dem sich zweitens die neuplatonische Einheitslehre mit der negativen Theologie von Dionysios Areopagita und Maimonides verbindet: Denn ein Sein-Eines, das keinerlei Unterscheidungen in sich aufweist, kann schon allein deswegen, weil jede Erkenntnis die Unterscheidung erstens von Erkennendem und Erkannten und zweitens von einer Bestimmung im Zuerkennenden impliziert, nicht erkannt werden.[39]

> *Ez ist von allen namen vrî und von allen formen blôz, ledic und vrî zemâle, als got ledic und vrî ist in im selber.* […] *sô rehte ein und einvaltic ist diz bürgelîn, und sô enboben alle wise und alle krefte ist diz einic ein, daz im niemer kraft noch wîse zuo geluogen mac noch got selber. Mit guo-*

Sein, das esse purum per se subsistens des heiligen Thomas, das Gott [kraft der Identität seines Seins mit seinem Wesen] unendlich über alles sonstige Sein hinaus erhebt als ein Einziges, das deshalb eher ein Nichts als ein Sein heißen soll: das göttliche Überwesen in seiner einzigsten Seinsweise.«

36 Vgl. den aus Proklos als Quelle schöpfenden ›Liber de Causis‹, in: Von Bagdad nach Toledo. Das ›Buch der Ursachen‹ und seine Rezeption im Mittelalter. Lateinisch-deutscher Text. Kommentar und Wirkungsgeschichte des Liber de causis, hg. von Alexander Fidora und Andreas Niederberger, mit einem Geleitwort von Matthias Lutz-Bachmann Mainz 2001 (excerpta classica 20).

37 Vgl. Pr. 8, DW I, S. 134,4–7 und S. 135,1–136,2, wo Eckhart sagt, dass Leben Sein ist, dass Gott nichts als Sein ist (was nur in seinem Fall so ist), dass Gott reines Sein ist und dass nur die menschliche Seele, wenn sie geläutert ist, Zugang zu diesem reinen Sein hat (das sie in ihrem Seelengrund schon immer ist). Siehe auch Pr. 67, DW III, S. 130,1 f.; Übersetzung S. 528: *Dâ diu sêle ist in ir blôzen natûre, abegescheiden und abegelæset von allen crêatûren, diu hætte in ir natûre von natûre alle die volkomenheit* […] (»Wo die Seele in ihrer reinen Natur ist, abgeschieden und abgelöst von allen Kreaturen, da hätte sie in ihrer Natur von Natur aus alle Vollkommenheit […]«) Wie Eckhart hier klar sagt: von Natur und nicht aus Gnade!

38 Pr. 65, DW III, S. 97,5–8; Übersetzung S. 521: »So sehr liebt Gott meine Seele, daß sein Leben und sein Sein daran hängt, daß er mich lieben *muß*, ob's ihm gleich lieb oder leid sei. Wer Gott dessen beraubte, daß er meine Seele liebte, der nähme ihm seine Gottheit, […]«

39 Vgl. Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen. 3 Bde., übers. und kommentiert von Adolf Weiß, Leipzig 1923/1924, Bd. 1 (1923), Kap. 59, S. 206.

ter wârheit und alsô wærlîche, als daz got lebet! Got selber luoget dâ niemer în einen ougenblik mal geluogete noch nie dar în, als verre als er sich habende ist nâch wîse und ûf eigenschaft sîner persônen. Diz ist guot ze merkenne, wan diz einic ein ist sunder wîse und sunder eigenschaft.[40]

Die Rückkehr des Menschen in das Eine muss daher anders als durch gegenständliche Erkenntnis erfolgen; darauf komme ich zurück.

Die dritte Linie, die für Meister Eckharts Ontologie fundamental wurde, beginnt beim Nous-/Geist-Begriff des Anaxagoras, geht über die Seelenteillehre des Aristoteles, die Stoa, über die islamischen Aristoteleskommentare von Avicenna und Averroes bis zu den Zeitgenossen und Lehrern des Meister Eckhart: Albert der Große und Dietrich von Freiberg. Der Kern der Lehre, deutlich vorgebildet bei Anaxagoras und Aristoteles, besteht in der Theorie, dass die durch den Menschen mögliche Erkenntnis überzeitlicher und zeitloser Strukturen (wie in der Mathematik, Metaphysik, Logik und Ethik) nur mittels einer zeitlosen und darum unvergänglichen Seelenkraft möglich sein kann, die Geist, *nous*, *intellectus agens*, Logos oder Vernunft genannt wird. Wäre der Mensch durch und durch zeitlich und veränderlich (wie sein Alltags- bzw. phänomenales Bewusstsein), wären ihm jene Erkenntnisse nicht zugänglich.[41] Damit aber legt sich der Schluss nahe, dass dem Menschen ein Göttliches oder Gottgemäßes, gleichsam als transzendentale Vernunft, innewohnt, das sowohl der Intuition (d. h. der unmittelbaren Gewahrung) als evtl. auch dem diskursiv-argumentativen Denken zugänglich gemacht werden kann. Alles spricht dafür, dass dieser Zusammenhang eine der Wurzeln des Seelengrund- und Seelenfunkengedankens bei Meister Eckhart ist.[42]

Unbestritten war Meister Eckhart viertens nicht nur ein überzeugter Christ, der mit dem Einsatz aller seiner Kräfte die Botschaft des Evangeliums verkündete und lehrte, sondern auch einer der gebildetsten Theologen seiner Zeit. Es bedarf keiner Nachweise, dass er mit Herz, Leib und Verstand in der biblischen Weltschau gründete und sie auch intellektuell zu durchdringen versuchte. Subjektiv war er immer überzeugt, ganz im Sinne der biblischen Botschaft zu denken und

---

40 Pr. 2, DW I, S. 40,1–3 und S. 42,6–43,6; Übersetzung S. 437: »Es ist von allen Namen frei und aller Formen bloß, ganz ledig und frei, wie Gott ledig und frei ist in sich selbst. […] so eins und einfaltig ist dies Bürglein [der Seelengrund] und so erhaben über alle Weise und alle Kräfte ist dies einige Eine, daß niemals eine Kraft oder eine Weise hineinzulugen vermag noch Gott selbst. In voller Wahrheit und so wahr Gott lebt: Gott selbst wird niemals nur einen Augenblick da hineinlugen und hat noch nie hineingelugt, soweit er in der Weise und ›Eigenschaft‹ seiner Person existiert. Dies ist leicht einzusehen, denn dieses einige Eine ist ohne Weise und ohne Eigenheit.«

41 Hier lässt sich zweifellos eine Brücke zum transzendentalen Ich Immanuel Kants und Edmund Husserls bauen.

42 Palazzo, Eckharts Islamic and Jewish Sources [Anm. 28], S. 297.

zu handeln.[43] Das enthebt aber nicht der Aufgabe, wissenschaftlich und philosophisch zu prüfen, ob seine Lehre auch objektiv, sprich der Sache nach, mit dem traditionell-christlichen Selbstverständnis übereinstimmt, bzw. inwieweit ja und inwieweit nein.

Seit wir durch Heinrich Heine (1797–1856) gelernt haben, dass das orthodoxe Christentum von Anbeginn nicht nur mit den zeitgleichen gnostizistischen Lehren zu kämpfen hatte und sich erst durch die gegen die Gnostik gerichtete Apologetik sein Profil schuf, sondern, gewollt oder ungewollt, immer wieder gnostische Lehren in sich aufnahm, darf zumindest die Frage gestellt werden, ob dies nicht auch bei Meister Eckhart der Fall ist.[44] Denn eine Lehre, die schon eine jede Lust als Sünde und die Welt bzw. das Ich-Selbst des Menschen als Abfall von Gott deutet – und eben das tut Meister Eckhart im Gefolge Plotins und anderer[45] – und die alles Geschöpfliche, ›Eigen-Individuelle‹, Leiblich-Materielle und Zeitliche per se als akzidentiell (*zuoval*), nichtig (*niderval*), gottfern oder sogar gottlos (*abeval*) bezeichnet, steht mit einem Bein in einem problematischen Dualismus, wie er sich etwa bei Paulus andeutet (auf den im folgenden Zitat angespielt wird; vgl. Gal 5,17) und wie er in der nicht-christlichen Gnosis und ihrer schöpfungspessimistischen Auffassung voll ausgebreitet wird.[46]

---

43 Das ist auch der Grund, warum er kein Häretiker sein kann, der aus freiem Willen abschwört, sondern bestenfalls ein heterodoxer, sich irrender Christ ist (vgl. die entsprechende Stelle in der Rechtfertigungsschrift Eckharts).

44 Vgl. Heinrich Heine, Heines Werke in fünf Bänden, Bd. 5: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Berlin 1968, S. 7–142 (bes. S. 17). Die historische und geistesgeschichtliche Sachlage im Verhältnis christlicher Gnosis und vielen nicht-christlichen Gnostizismen ist allerdings äußerst komplex und verwirrend und kann nur, wie das Peter Koslowski (z. B. 1992) in seinen vielen Werken tut, durch minutiöse Differenzierungsarbeit aufgeschlüsselt werden. Görgemanns, Origenes [Anm. 20], S. 70, sieht eine ungewollte Verstrickung mit dem Gnostizismus für den Fall des Origenes gegeben.

45 Pr. 56, DW III, S. 247,5 f; Übersetzung S. 549: *Alle crêatûren vallent ze dem êrsten ûz gote, dar nâch durch die engel.* (»Alle Kreaturen fallen zuerst aus Gott, danach durch die Engel.«) Noch deutlicher Pr. 35, DW II, S. 183,2 f.; Übersetzung S. 670: *Allez daz lîplich ist, daz ist ein abeval und ein zuoval und ein niderval*. (»Alles, was körperlich ist, das ist ein Abfall und ein Zufall und ein Niederfall.«)

46 Gemäß Peter Koslowski (Christliche Gnosis als andere Aufklärung. Überlegungen zur christlichen Philosophie, in: ders., Russische Religionsphilosophie und Gnosis. Philosophie nach dem Marxismus, Hildesheim 1992 [Philosophie und Religion 6], S. 87–128) muss zwischen einer christlichen Gnosis, die eine reine Schöpfungstheologie vertritt, hinter der ein nicht-werdender, nicht-leidender, in sich übergegensätzlicher Gott steht, vom nicht-christlichen Gnostizismus streng unterschieden werden, der einen leidenden, zerrissenen, werdenden, ja, das Böse generierenden Gott oder zwei Hochgötter lehrt. Innerhalb des persisch-zoroastrischen, zervanischen, jüdisch-kabbalistischen, islamischen und ›halbchristlichen‹ Gnostizismus gibt es dann Richtungen, die die Materie als Manifestation des Übels und des Bösen oder als Werk des guten Gottes begreifen. Wie groß der Einfluss der nicht-

Es enmac kein vleischlîcher und lîplîcher trôst niemer gesîn âne geistlîchen schaden, ›wan daz vleisch begert wider den geist und der geist wider daz vleisch‹.[47]

Driu dinc sint, diu uns hindernt, daz wir niht enhœren daz êwige wort. Daz êrste ist lîplicheit, daz ander manicvalticheit, daz dritte ist zîtlicheit.
Allez daz geschaffen ist, daz ist niht.[48]

In diesen Gedanken fügt sich die Überzeugung Eckharts ein, dass Christus im Menschen Jesus den leiblich-zeitlich-konkreten Menschen nicht, sondern, ganz im platonischen Sinne des Ideenrealismus, nur dessen ›Menschheit‹, also dessen allgemeine Idee, Form, Wesenheit, ›Natur‹ annahm.[49]

Aber wie, muss man hier fragen? War Gottes Sohn gemäß dem Neuen Testament nicht leiblich in der Welt, wirkte in der Zeit und durchdrang die Zeitlichkeit, Vielheit und Sterblichkeit seines Lebens mit seinem ›einig-einen‹ Geiste? Und wurde er nicht leiblich auferweckt? Indem Meister Eckhart das Geschöpfliche in plotinischer Manier als ›nichtig‹[50] bzw. ›aristotelisch‹ als akzidenziell

---

gnostischen Lehren auf das gnostische Christentum war und was davon ›abfärbte‹, bedarf weiterer Forschungen.

47 VAb, DW V, S. 431,9–11; Übersetzung S. 546: »Kein fleischlicher oder leiblicher Trost kann je ohne geistigen Schaden sein, ›denn das Fleisch begehrt wider den Geist, und der Geist begehrt wider das Fleisch‹ (Gal. 5,17).«

48 Pr. 12, DW I, S. 193,1 f. und S. 197,11; Übersetzung S. 476 und S. 477: »Drei Dinge sind es, die uns hindern, so daß wir das ewige Wort nicht hören. Das erste ist Körperlichkeit, das zweite ist Vielfalt und das dritte ist Zeitlichkeit. […] Alles, was geschaffen ist, das ist nichts.«

49 VAb, DW V, S. 430,8 f.; Übersetzung S. 546: *dô Kristus mensche wart, dô ennam er niht an sich einen menschen, er nam an sich menschlîche natûre.* (»Als Christus Mensch ward, da nahm er nicht an sich einen Menschen, er nahm an die menschliche Natur.«); vgl. ähnlich Pr. 67, DW III, S. 135,5–7; Übersetzung S. 530: *Wan der selbe understôz Kristî persônlicheit der sêle understôz ist, understandicheit der êwigen menscheit, und ist éin Kristus an understandicheit, beidiu weselich und persônlich; alsô muesten wir ouch der selbe Kristus sîn,* […] (»Da nun dieselbe Substanz der Personhaftigkeit Christi als Trägerin der ewigen Menschheit Christi auch der Seele Substanz ist und da *ein* Christus in seinsmäßiger und in personhafter Substanz ist, so müssen auch *wir* derselbe Christus sein, […]«) Hinter diesen Formulierungen steht der platonisch-aristotelische Grundsatz, dass die allgemeine Idee einer Wirklichkeit nicht der Zeit, sondern der ontologischen Ordnung nach ›früher‹, grundlegender und wesenhafter ist als die materielle Seite, durch die jene Wirklichkeit nach Aristoteles individuiert und verendlicht, ja, überhaupt verwirklicht wird.

50 Pr. 4, DW I, S. 69,8–71,1; Übersetzung S. 444: *Alle crêaturen sint ein lûter niht. Ich spriche niht, daz sie kleine sîn oder iht sîn: sie sint ein lûter niht.* (»Alle Kreaturen sind ein reines Nichts. Ich sage nicht, dass sie geringwertig oder überhaupt etwas seien: sie sind ein reines *Nichts*.«) Expliziter geht es kaum, doch muss man dies, wie das zweite Zitat belehrt, auf dem Hintergrund der Substanz-Akzidenz-Lehre lesen, die diese radikale Aussage verständlich macht. Denn als veränderlich-zeitliche Eigenschaft ist jede Akzidenz notwendig unselbständig und muss, lässt der Mensch (wenn das ontologisch, nicht psychologisch möglich ist!) von allem Zeitlichen in sich ab, einerseits zunichte werden, andererseits die reine Form, das Wesen, die Substanz freilegen.

(*zuoval*)[51] entwertet, gerät er in die Gefahr, die Schöpfung als gutes Werk Gottes, das auch noch im Reich Gottes seinen Platz als leiblich-zeitliche Wirklichkeit findet, zu verlieren. Ontologisch, so die These, auf die im sechsten Abschnitt eingegangen wird und die sich im letzten Zitat andeutet, steht die Substanz-Akzidenz-Theorie des Aristoteles bzw. Averroes hinter dieser Gefahr.

5. Der Kern der Eckhartschen Ontologie: der radikale Einheitsgedanke

Obwohl an der tiefen Frömmigkeit und Kirchenloyalität Meister Eckharts nicht gezweifelt werden kann, Meister Eckhart sich darüber hinaus mit einer schier übermenschlichen Willenskraft auf praktischem Wege für die Verbreitung, Reinigung und Vertiefung der biblischen Botschaft eingesetzt hatte, war er als Universitätslehrer auch bestrebt, das Gott-Welt- bzw. Gott-Mensch-Verhältnis intellektuell-argumentativ, also mit der Kraft der natürlichen Vernunft, vor allem in seinen lateinischen Schriften zu erfassen.[52] Dabei stützt er sich einerseits auf die Bibel als göttlich inspirierte Überlieferung des Offenbarungsgeschehens, die bei ihm nie in Zweifel gezogen, allerdings oft sehr eigenmächtig ausgelegt wird, andererseits auf die breite und reiche ontotheologische Tradition von der Antike bis in seine Zeit des 14. Jahrhunderts hinein und schließlich, was allerdings nur vermutet werden kann, auf seine mystischen Gotteserfahrungen.[53]

Die stärkste Wirkung ging dabei, wie alle seine Schriften bezeugen, vom Einheitsgedanken aus, dem er mit ›bedingungsloser Leidenschaft‹ nachhing und der garantiert, dass alles, was ist, letztlich aus einer Quelle entspringt, dass jedes mit jedem verbunden ist, dass nichts Wesentlich-Substanzielles verloren geht und dass im Kern alles gut ist bzw., gemäß dem berühmten scholastischen Satz, wonach Sein und Gutsein austauschbar sind, alles Nichtgute und Nichtsubstanzielle nichtseiend ist und irgendwann verschwindet.

> *Hie* [*in dem einigen ein*] *seind alle graß bletlein vnd holtz vnd stein vnd alle ding ein. Diß ist das aller best, vnd ich han mich darinn vertôret.*[54]

---

51 Sermo 9 n. 96, LW IV, S. 92,9 f.; Übersetzung ebd.: […] *patet primo ex operatione omnis creaturae, quae distat ut accidens a substantia.* (»[…] geht aus dem Wirken alles Geschaffenen hervor, das als Zufallendes [Akzidenz] vom Wesen entfernt ist.«)

52 Selbst Johannes XXII., der in seiner Bulle vom 27.3.1329 28 Sätze Meister Eckharts verurteilte, hat an seiner Frömmigkeit und Kirchenloyalität nicht gezweifelt (vgl. Quint, Meister Eckhart [Anm. 5], S. 449–455).

53 Vgl. Franz Schupp, Geschichte der Philosophie im Überblick. Bd. 2, Augsburg 2012, S. 491–505. Vgl. zu den philosophischen Grundlagen Eckharts auch Martina Roesner, Logik des Ursprungs. Vernunft und Offenbarung bei Meister Eckhart, Freiburg i. Br. 2017.

54 Pr. 51, DW II, S. 470,6 f.; Übersetzung S. 724: »Hier [im einig Einen] sind alle Grasblättlein und Holz und Stein und alle Dinge Eines. Dies ist das Allerbeste, und ich habe mich ganz darein vernarrt.«

Garanten dieses Einheitsgedanken sind alle großen griechischen Philosophen, vor allem der letzte Systembauer der Antike, Plotin, der im Rahmen seiner Emanationstheorie lehrt, dass alles, was ist und wird, aus dem Ureinen entquillt (*effluxus*) und, selbst wenn es sich davon entfernt, in der Reichweite des Ureinen bleibt und letztlich wieder dahin zurückkehrt (*refluxus*). Das Prinzip, das sich hier offenbart, ist die Liebe und ihre Emanations- oder Überströmungstypik, die nach Eckhart nicht anders kann, als sich hinzugeben und alles in ihre Einheit zurückzuführen.[55]

> *Sô sêre minnet gott mîne sêle, daz sîn leben und sîn wesen dar ane liget, dazu er mich minnen muoz, ez sî im joch liep oder leit.*[56]

Diesen Einheitsgedanken radikalisiert Meister Eckhart innerhalb des biblischen Gottesbildes so weit, dass er über den dreifaltig-personalen Gott hinaus die apersonale Gottheit (das Eine) stellt, in der sich die trinitarische Selbstentfaltung erst vollzieht.

> *Diz ist guot zu merkenne, wan diz einic ein ist sunder wîse und sunder eigenschaft. Und dar umbe: sol gôt iemer dar în geluogen, ez muoz in koste alle sîne götlîche namen und sîne persônliche eigenschaft; daz muoz er alzemâle hie vor lâzen* […] *Sunder als er ist einvaltic ein, âne alle wîse und eigenschaft: dâ enist er vater noch sun noch heiliger geist* […][57]

Aus dieser differenzlosen Einheit emaniert erst die Unterschiedenheit der Dreifaltigkeit:

---

55 Wie sehr Eckhart seine neuplatonische Einheitsmetaphysik über den jüdischen Philosophen Moses Maimonides erhalten hat, weist Markus Enders nach: *Deus est omnibus modis* (»Gott ist einer in jeder Weise«). Meister Eckharts Rezeption und Transformation der Einheitsmetaphysik des Moses Maimonides, in: MEJb 10 (2006), S. 241–263.

56 Pr. 65, DW III, S. 97,5–7; Übersetzung S. 521: »So sehr liebt Gott meine Seele, daß sein Leben und sein Sein daran hängt, daß er mich lieben *muss*, ob's ihm gleich lieb oder leid sei.«

57 Pr. 2, DW I, S. 43,5–44,1; Übersetzung S. 437: »Dies ist leicht einzusehen, denn dieses einige Eine ist ohne Weise und ohne Eigenheit. Und drum: Soll Gott je darein lugen, so muß es ihn alle seine göttlichen Namen kosten und seine personhafte Eigenheit; […] Vielmehr, so wie er einfaltiges Eins ist, ohne alle Weise und Eigenheit, so ist er weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist […]« Meister Eckhart radikalisiert auch diesen Gedanken noch und sagt, dass Gott in diesem absolut Einen »sich selber unbekannt« ist (Pr. 22, DW I, S. 389,8 f.), was insofern in seinem System konsequent ist, als jedes ›gegenständliche‹ Sichkennen eine innere Differenz konstituiert. Allerdings kollidiert diese Auffassung mit Eckharts älterem Theologem aus der Zeit seines ersten Pariser Aufenthaltes, das besagt, dass das Sein Gottes vor allem reines Denken, Erkennen, purum intellegere sei. Zum Verhältnis von Gott und Gottheit siehe auch Pr. 67, DW III, S. 132,7 f; Übersetzung S. 529: *Diz ist noch allez werk in den persônen. Hie oben ist wesen únwürklich.* (»Dies alles ist noch Wirken in den *Personen* [Gottes]. Oberhalb dessen <aber> ist *nichtwirkendes* Sein.«)

[…] *der underscheit kumet von der einicheit, der underscheit in der drîvalticheit*.[58]

Das hierbei zum Vorschein kommende Anliegen Meister Eckharts möchte man fast ein urmenschliches Motiv nennen, nämlich die Sehnsucht nach der Überwindung einer jeglichen Differenz, psychologisch gesprochen nach der totalen Innerlichkeit und Symbiose.[59] Es muss da ein Sein geben, das so tief und innig in sich selbst ist, dass selbst ein bewusster Selbstbezug (der theologisch, etwa bei Anselm von Canterbury, als Logos des Vaters gedacht wird) eine ›Äußerlichkeit‹ darstellt, die es noch zu überwinden gilt.[60] Dieser Seinssog der Einheit ist so gewaltig, dass sich selbst ein Geschöpf wie der Mensch nach Meister Eckhart nicht eher beruhigt, als bis es in seiner innersten Seinsdynamik mit diesem einzig-einen Ursein (mit der Gottheit) als mit seinem innersten Wesen unterschiedslos einig geworden ist.[61]

Aber wie soll das gehen, wenn doch dieses Geschöpf so tief im Werden und Vergehen, in Zeit, Geschichte, Zerstreuung und Äußerlichkeit befangen ist? Um dies zu fassen, greift Meister Eckhart nach einer alten philosophischen Lehre, deren Kern bis heute nachwirkt und etwa noch bei Kant und Hegel voll in Geltung war: die Substanz-Akzidenz- bzw. Form-Materie-Lehre des Aristoteles.[62]

---

58 Pr. 10, DW I, S. 173,2 f.; Übersetzung S. 471: »Die Unterschiedenheit kommt aus der Einheit, <ich meine> die Unterschiedenheit in der Dreifaltigkeit.«

59 Dies entspricht ganz dem Seinsbegriff des Parmenides, bzw. einem Sein, das vollkommen ›wie eine wohlgerundete Kugel‹ ist, ohne Veränderung, ohne Akzidenz, reine Ruhe, während die veränderliche Welt ein Nichts darstellt (Parmenides, Über das Sein, Stuttgart 1981, S. 13). Vgl. auch Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur, Frankfurt a. M. 1970, S. 65: »Ein Gefühl, das [ein Freund] die ›Empfindung der Ewigkeit‹ nennen möchte, ein Gefühl wie von etwas Unbegrenztem, Schrankenlosem, gleichsam ›Ozeanischem‹ […] die Quelle der religiösen Energie […]«

60 Vgl. Anselms Schrift ›Monologion‹, in der er die innere Struktur Gottes in beeindruckender Weise entwickelt, hinter oder über der es eben keine differenzlose Einheit mehr gibt. Oder anders: Die innere, zeitlos-trinitarische Unterschiedenheit (nicht Verschiedenheit, die wesenhaft eine Vielheit impliziert!) gehört zum Urwesen Gottes.

61 Vgl. Eckharts *bürgelîn*-Predigt (Pr. 2, DW I).

62 Beide Lehren sind nicht in jeder Hinsicht identisch, aber doch insoweit, als sowohl die Substanz (*deútera ousía*) als auch die Form (*eîdos*) wesenhaft zeitloser und allgemeiner Natur und daher unvergänglich sind. Meister Eckhart gewann die aristotelische Form-Materie-Ontologie vor allem aus der Lektüre des Avicenna. Vgl. zum Form-Materie-Verhältnis In Gen. II n. 29, LW I S. 498,4–6.

6. Die Rolle der Substanz-Akzidenz-Lehre im Denken Meister Eckharts

> [...] *sicut etiam aliter loquendum est de substantia et aliter de accidente. Quod non considerantes frequenter incidunt in errorem.*[63]

Nach dieser Lehre kommt jedem konkreten Seienden (*prôte ousía*, erste Substanz), es mag noch so flüchtig sein, eine allgemeine Wesenheit (*eîdos*, *ti-ēn-eínai*, *deútera ousía*) bzw. ein Zugrundeliegendes (*hypokeímenon*) zu, durch das jenes einzelne Seiende (*prôte ousía*) erst überhaupt bestehen kann und das ihm einen überzeitlich-unverlierbaren Halt verleiht.[64] Aristoteles nennt diese Seinskategorie in seiner Kategorienschrift *deútera ousía* (zweite Substanz) und meint damit das überindividuelle allgemeine Wesen (Essenz, Form, inneres überindividuelles Strukturgefüge), durch das jedes Einzelding oder ›Dieses-Da‹ (*tode ti*) in der Welt bestimmt ist und begrifflich gefasst werden kann: Dieser Konrad (*prôte ousía*, *tode ti*) ist in Hinsicht seines unveränderlichen Wesens ›Mensch‹ (*deútera ousía*, *forma*, *essentia*, *eîdos*, *hypokeímenon*).

Doch kann dies nicht alles sein (und hier überwindet Aristoteles den radikal entzweienden Dualismus des Parmenides), da die seienden Dinge der Welt offensichtlich nicht unveränderlich sind, sondern sich (trotz ihres nach Aristoteles unveränderlichen Wesenskerns) in ständiger Veränderung befinden. So muss es auch dafür eine ontologische Begründung geben, und die leistet Aristoteles durch seine Akzidenzienlehre, die den folgenreichen Versuch darstellt, das Unveränderliche und das Veränderliche im konkret Seienden zu synthetisieren. Bei den Akzidenzien handelt es sich um Seinseigenschaften eines Dinges, die nicht substanziell, sprich nicht wesenhaft-selbständig sind und sich daher wandeln und verschwinden können, ohne dass der Substanzkern dadurch angegriffen würde. So ist ein Pferd als wesenhafte allgemeine Form und zweite Substanz ein Säugetier, aber nicht notwendig weiß oder schwarz. Diese individuelle, meist stofflich verstandene Eigenschaft kann verschwinden, jene allgemeine ›geistige‹ Substanz ist inkorruptibel.[65]

Diese Substanz-Akzidenz- oder Wesen-Eigenschafts-Lehre überträgt Aristoteles auf den Menschen und unterscheidet in seiner Anthropologie und Seelenlehre solche Seelenteile, die akzidenziell, also unselbständig, vergänglich, individuell, weil materiell-leiblich sind, und einen solchen Seelenteil, der irgendwie von

---

63 In Ioh. n 514, LW III, S. 445,13 f.; Übersetzung ebd.: »[...] wie man auch anders reden muß von der Substanz und anders vom Akzidens. Die das nicht beachten, fallen häufig in Irrtum.«

64 Vgl. Aristoteles, Philosophische Schriften. Bd. 1: Kategorien, Hamburg 1974, S. 45–52; vgl. ähnlich Aristoteles, Philosophische Schriften. Bd. 5: Metaphysik, Hamburg 1995, V. Buch, Abschnitt 30, S. 123.

65 Die stofflichen Eigenschaften verschwinden, weil sie nicht an sich, sprich selbständig bestehen können, sondern nur an oder in etwas Selbständig-Substanziellem bestehen.

außen (*ex extrinseco/thýraten*) in das Menschenwesen eintritt und geistig-formhaft bzw. unveränderlich-wesentlich-unsterblich ist.[66] Diesen Teil nennt er *noûs poiētikós* (*intellectus agens*, tätige Vernunft), den Aristoteles, ohne dass er dies voll durchklärt, für unvergänglich und göttlich (*divinus*) hält, ja halten muss, um zu erklären, wie der Mensch zeitlose Formen und Formzusammenhänge denken kann.[67] Dagegen sind die anderen Seelenteile, der vegetativ-pflanzliche Teil, der sensitiv-animalisch-triebhafte Teil und der rezeptiv-potenziale Intellekt des Menschen wesenhaft leibgebunden-individuell-stofflich und gehen mit dem Leibeszerfall zugrunde. Das unvergängliche Wesen wird also mit dem Geistigen, das vergänglich Akzidenzielle mit dem Raumzeitlich-Leiblichen bzw. Stofflichen parallelisiert.[68]

Diese folgenreiche Lehre wird von den arabischen und jüdischen Denkern, so von Avicenna, Avicebron, Averroes und Maimonides, dann von Albert, Dietrich und Thomas aufgegriffen und (mit erheblichen Differenzen untereinander) weiterentwickelt. Dabei sind die Araber – und Maimonides – bestrebt, die Texte des Aristoteles so sach- und textgemäß wie möglich, d. h. vor allem ohne Berücksichtigung der orthodox-islamischen Glaubenslehre, auszulegen, während die christlichen Denker, da sie in der Regel Mönche und Priester sind, nicht so frei sind und daher nicht ohne Mühe den Aristoteles dem biblischen Menschen- und Weltbild einzufügen suchen.[69]

Meister Eckhart sieht das und sucht einen dritten Weg, indem er sowohl den aristotelischen als auch den christlichen Grundgedanken mit parmenideisch-plotinischem Gedankengut verbindet und jene durch dieses überbaut:[70] Der innerste,

---

66 Vgl. Aristoteles, Philosophische Schriften. Bd. 6, Hamburg 1995, De Anima, Buch III, Kap. 4–8. Betreffend das *thyraten* siehe Aristoteles' Schrift ›De generatione animalium‹, II, 3, 736 b, 27–28, in: Aristotle, De Animalibus, Part Three, Books XV–XIX: Generation oft Animals, Köln 1992, S. 74: *Et sequitur dicere quod intellectus tantum intrat ex extrinseco et quod ipse solus est divinus, quoniam operatio eius non habet communicationem cum operatione corporali aliquo modo.*

67 Dahinter steht der alte Grundsatz, dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann. So spricht Empedokles: *hē gnōsis tou homoiou tō homoiō* (siehe ebenso: Aristoteles, De anima, I, 2; Metaphysik, III 4, 1000 b 6); ähnlich Pr. 51, DW II, S. 471,4–6; Übersetzung S. 724 f.: *Ich gedacht in diser nacht, das alle gleichnuß ist ein fürwerck, ich mag kein ding gesehen, es sy mir denn gleich, noch ich mag kein ding bekennen, es sey mir denn gleich.* (»Mir kam gestern nacht der Gedanke, daß alles Gleichnis nur ein Vorwerk sei. Ich kann kein Ding sehen, es sei mir denn gleich; noch kann ich ein Ding erkennen, es sei mir denn gleich.«)

68 Diese Parallelisierung erweist sich in einer genaueren Analyse als problematisch: Vgl. Béla von Brandenstein, Grundlegung der Philosophie. Bd. 3: Wirklichkeitslehre/Metaphysik, München 1966, S. 268–273.

69 Über das Verhältnis von Substanz und Akzidenz vgl. Prol. gen., LWSA, S. 4; vgl. zum selben Problem die Kritik von Johannes Hessen, Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung, München 1962.

70 Vgl. Flasch, Meister Eckhart [Anm. 31], S. 101–112. In diesen Kapiteln seines Buches behandelt Flasch das Verhältnis der Erstbestimmungen (›Transzendentalien‹) und Akziden-

sprich unvergänglich-substanziale Kern des Menschen (Seelengrund) wird dabei, ganz aristotelisch-averroisch, zur *deútera ousía*, also zum ›allgemeinen‹ *intellectus agens*;[71] dieser entströmt in plotinischer Weise dem Ureinen und wird von Meister Eckhart mit dem christlichen Logos identifiziert, während der ›Rest‹ des Menschen, also die aristotelische Trias von *intellectus passivus*, animalischer Triebseele und pflanzlicher Vegetativseele akzidenziell-stofflicher Natur ist, ›außerhalb‹ Gottes steht und vergeht.[72] Jenen Wesenskern nennt Meister Eckhart dann volkstümlich Seelenfunken, Seelengrund oder Seelenbürglein, der mitnichten die individuelle christliche Seele meint, sondern den allgemein-menschlichen und zugleich göttlich-allgemeinen Logos, sozusagen die reine Vernunft Kants bzw. die Form ›Menschheit‹, die vollkommen nur in Gott bzw. im Gottsohn besteht. Dass Meister Eckhart damit von der Christologie abweicht und sie in das aristotelisch-averroistische Nousdenken umlenkt, damit den individuellen Christus-Jesus zugunsten eines allgemeinen Vernunftprinzips hintansetzt, muss m. E. hervorgehoben und darf nicht nivelliert werden. So stellen auch Kurt Flasch und andere heraus, dass die Metaphysik Meister Eckharts »die Vielheit substantialer Wesensgestalten gegen einige Franziskanerlehrer« ausschließe, sprich letztlich nur die eine Substanz der Gottheit bzw. des Einen zulasse (während alles andere Akzidenz dieser Substanz ist).[73] Weitergedacht bedeutet dies, dass nicht, wie das der Evangelist Johannes (Io 14,2) sagt, für jeden Menschen im Reich Gottes eine eigene Heimstatt bereitet ist, sondern dass alles Individuell-Hyletische im allgemeinen Gott-Christus-Logos unterschiedslos verschwindet und in die reine

---

zien, weiter die ›Philosophie der Form und des Wesens‹ bei Meister Eckhart. Sehr klar und übersichtlich stellt auch Ernst von Bracken die Substanz-Akzidenz- bzw. Form-Stofflehre Eckharts und seine besondere Nähe zu Averroes dar (vgl. ders., Meister Eckhart und Fichte, Würzburg 1943, S. 15–30).

71 Pr. 10, DW I, S. 172,6–8; Übersetzung S. 471: *In dem êrsten berüerenne, dâ got die sêle berüeret hât und berüerende ist ungeschaffen und ungeschepflich, dâ ist diu sêle als edel als got selber ist nâch der berüerunge gotes.* (»Im ersten Berühren, in dem Gott die Seele als ungeschaffen und unerschaffbar berührt hat und berührt, da ist die Seele der Berührung Gottes nach so edel wie Gott selbst.«) Daher spricht Palazzo in seinem Aufsatz ›Eckharts Islamic and Jewish Sources‹ [Anm. 28], S. 294, von »the universal conaturality between God and the human intellect«, bzw. davon, dass der menschliche Intellekt immer schon vollständig aktualisiert ist, daher keines Entfaltungsprozesses bedarf und im Grunde immer schon mit Gott eins ist, welche Koessentialität der Mensch nur durch Bewusstwerdung und Ablegung seiner »limitations and distinctions« erreicht.

72 In Eckharts Rechtfertigungsschrift heißt es: *Materia et accidens nullum esse dant composito, sed totum compositum accipit esse a sola forma substantiali* (»Stoff und Akzidenz verleihen dem Zusammengesetzten [*compositum*] kein Sein, sondern das ganze Zusammengesetzte erhält sein Sein allein von der Wesensform.«) (Proc. Col. I n 107, S. 286, 20–22; Übersetzung in: von Bracken, Meister Eckhart und Fichte [Anm. 70], S. 25 f.).

73 Flasch, Meister Eckhart‹ [Anm. 31], S. 111, mit Bezug auf den Prolog des Opus propositionum.

Einheit der Gottheit, die noch über der Dreifaltigkeit steht, eingeht.[74] Zweifellos ist dies in einer Weise gedacht, die nicht mehr weiter radikalisiert werden kann, aber ebenso zweifellos gibt diese Konzeption urbiblisches Gedankengut auf, in dessen Mittelpunkt das leibseelisch-geistige Individuum bzw. die Gemeinschaft der ›Heiligen‹, das ist der Gott zugewandten Seelen, steht, die als Ich und Wir keinen Abfall von Gott darstellen, sondern dessen erschaffenes Ebenbild.[75]

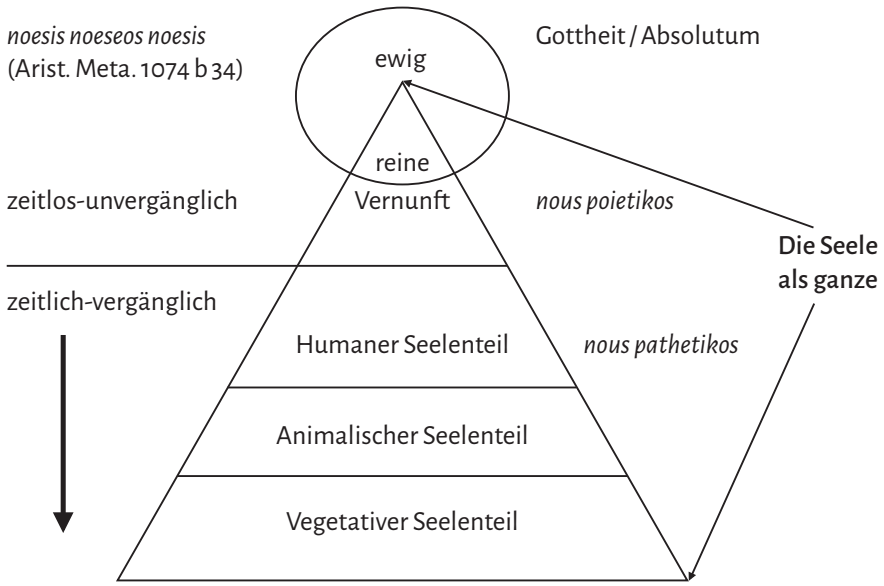

Abb. 1: Die Seelenteillehre nach Aristoteles[76] und Eckhart

74 Siehe dazu Sermo 25,2, n. 264 LW IV, S. 240,11 f.; Übersetzung S. 240 f.: *Hoc enim et hoc creatura est, proprium est, mendacium est.* (»Denn das Dies und Das ist Geschöpf, ist Eigenes, ist Lüge.«) Außerdem n. 266, S. 242,8 f.; Übersetzung ebd.: *Abnegatio proprii est abnegatio creaturae sive huius et huius. Hoc enim et hoc proprium est, creatura est.* (»Das Eigene verleugnen heißt das Geschaffene, heißt dies und das verleugnen. Denn das Dies und Das ist Eigenes, ist Geschöpf.«) Solche ethisierenden Aussagen über Ontisches zeigen die Stellung des prekären Individuellen, ›Eigenen‹ in der Ontologie des Meisters an, Aussagen, die das Weltbild des nicht-christlichen Gnostizismus streifen, der alles Individuell-Materielle nicht nur als ›nichtig‹, sondern weiter noch als widergöttlich (*abeval*) begreift. Auch hier wird die sachliche Nähe zu östlichen Religionen deutlich (vgl. besonders den Hinduismus, für den das Ich ebenfalls einen Abfall vom reinen Sein Brahmans darstellt).

75 Meister Eckhart folgt mit der Dominanz der ›Form‹, des Allgemeinen, Wesenhaften dem klassisch-griechischen Denken, während im Christentum das Individuelle dominiert. Das ungeheuerlich Neue am Letzteren ist, dass dieses Individuelle nicht nur stofflich, sondern auch geistig aufgefasst wird.

76 Aristoteles, Metaphysik, 1074 b 34: *nóēsis noḗseos nóēsis.* (»Das Denken des Denkens ist Denken.«)

Die reine Vernunft im Schaubild entspricht in etwa dem, was die mittelalterliche Philosophie ›Synderesis‹ (*scintilla conscientiae*) nannte und was dem nahekommt, was heute ›Gewissen‹ bedeutet, gleichsam das moralische Licht Gottes in der Seele.

7. Das Sein als solches und schlechthin

Zu den beiden bisher betrachteten Philosophemen, die Eckhart in seine Wirklichkeitslehre integriert – die plotinische Emanationslehre und die aristotelische Substanz-Akzidenz- bzw. Form-Materie-Lehre – fügt Eckhart ein drittes Philosophem hinzu, das für ihn spezifisch zu sein scheint und mit dessen Hilfe er eine konsistente und harmonisch anmutende Gesamtschau der Wirklichkeit vorlegt: Es ist dies seine Seinslehre. An dieser Stelle ist es hilfreich, zwischen Sein und Wirklichkeit zu unterscheiden, um eine größere begriffliche Schärfe zu erreichen. Unter Wirklichkeit soll alles, was nur irgendwie ist, also das unendlich Seiende, das endlich Seiende und das endlos-werdend Seiende (die sogenannten Zweitursachen oder Intelligenzen, z. B. der Menschengeist), dann das selbständige und das unselbständig Seiende, weiter das physisch, das seelische und das geistig Seiende – kurzum die gesamte Fülle des Seienden mit ihrem kosmischen Aufbau verstanden werden, während das ›Sein‹ einerseits das ›Sein schlechthin‹ (*esse simpliciter*), andererseits die ›Seinsgrundstruktur‹, die in allem konkret Seienden verborgen ist (Fundamentalstruktur des Seins), meint. Letztere Unterscheidung macht auch Eckhart, so vor allem in seinen lateinischen Schriften, auf die ich mich hier stütze.

In der ›Allgemeinen Vorrede zum dreiteiligen Werk‹ (›Prologus generalis in Opus tripartitum‹) und in der ›Vorrede zum Werk der Thesen‹ (›Prologus in Opus propositionum‹) entwickelt Eckhart seine Ontologie in rational-argumentierenden Diskursen und fasst sie in Thesen zusammen. Die wichtigsten lauten in meiner Zusammenstellung:

1. Das Sein (schlechthin bzw. als solches) ist Gott bzw. Gott ist das Sein; dieses Sein schlechthin (*esse*) ist vom Seienden im Sinne des ›dies und das‹ (*ens*) zu unterscheiden.
2. Außerhalb dieses Seins gibt es kein weiteres Sein, bzw. alles, was es ›außer‹ Gott noch gibt, gibt es nur in seinem Sein, durch sein Sein und zu seinem Sein hin, d. h. Gott gibt das Sein (einem jeden Seienden), und da Gott mit dem Sein identisch ist, gibt er allem Kreatürlichen jenes Sein, das er selbst ist; ergo gibt er sein Sein, sich selbst; er emaniert (als Gottsohn in der Gottesgeburt) in sie oder gliedert sich in sie aus.[77]

77 Der Begriff der ›Ausgliederung‹ ist ein Grundbegriff der Philosophie Othmar Spanns (1878–1950), dessen Denken stark von Meister Eckhart beeinflusst ist.

3. Das Sein als solches, welches Gott selbst ist, ist von nichts abhängig, ist also absolute Substanz, *ens* oder besser *esse a se*.
4. Alles, was entsteht, ist unmittelbar von Gott verursacht. (Es kann also in Hinsicht der Seinsvergabe keine vermittelnd wirkenden, sekundär seinsgebenden Zweitursachen geben.)
5. Alles, was Gott wirkt, ist in ihm gewirkt und verbleibt darin, auch alles zeitlich-veränderlich Kreatürliche, eben weil es außerhalb Gottes total außerhalb des Seins und damit rein nichts wäre und nicht bestehen könnte; alles besteht darum in Gott. Deshalb kann Eckhart auch sagen:

   Quod enim aliud est ab esse, non est aut nihil est. Ipsum enim esse comparatur ad omnia sicut actus et perfectio et est ipsa actualitas omnium, etiam formarum.[78]

6. Alles, was seiend ist, hat seinen Seinsgehalt von Gott – einen Seinsgehalt, der mit dem Sein Gottes insofern identisch ist, als es außer dem Sein, das mit Gott identisch ist, kein anderes Sein geben kann:

   Quintum est quod ab ipso solo deo omnia sunt, unum sumt et vera sunt et bona sunt.
   […]
   Septimum, quod nihil creatum adicit vel confert rebus quippiam entitatis, unitatis, veritatis seu bonitatis.[79]

7. Das, was entsteht, ›fließt‹ bzw. ›emaniert‹ aus dem Sein als solchem, das Gott ist, verbleibt aber in ihm. Deshalb ist in Gott alles eines, und es gilt:

   In uno enim nulla est distantia, nihil inferius altero, nulla prorsus distinctio figurae, ordinis aut actus.[80]
   Constat autem quod esse et ipso solo, nullo alio, confertur esse rebus […][81]

---

78 Prol. gen. n. 8, LWSE 1, S. 6; Übersetzung S. 7: »Denn was verschieden ist vom Sein, ist nicht oder ist nichts. Denn das Sein als solches verhält sich zu allem anderen wie dessen Verwirklichung und Vollendung, ja es ist die Wirklichkeit aller Dinge, auch der Formen«; dazu auch Sermo 25,2 n. 267, LW IV, S. 243, Übersetzung ebd.: *Anima vero per suum esse stat in esse dei, in deo. Ubi nota quod omnia sunt in deo tantum ratione sui esse et ut sic se totis.* (»Die Seele aber steht durch ihr Sein im Sein Gottes, in Gott. Dazu bemerke, dass alles nur auf Grund seines Seins in Gott ist und insofern ganz und gar.«)

79 Prol. gen. n. 25, LWSE 1, S. 26; Übersetzung S. 27: »Von Gott allein hat alles, dass es ist, dass es eines ist, dass es wahr ist und dass es gut ist. […] Nichts, was geschaffen ist, fügt hinzu und verleiht den Dingen etwas an Seinsgehalt, Einheit, Wahrheit oder Gutheit.«

80 Prol. gen. n. 10, LWSE 1, S. 6; Übersetzung S. 7: »Denn wo Einheit ist, da gibt es keine Entfernung, da ist nichts niedriger als das andere, da ist durchaus kein Unterschied der Gestalt, des Ranges oder der Wirklichkeit.«

81 Prol. gen. n. 16, LWSE 1, S. 10; Übersetzung S. 11: »Es steht aber fest, dass vom Sein und von ihm allein, von nichts anderem, das Sein den Dingen mitgeteilt wird, […]« und er fährt fort: *Non ergo falso imaginandum est quasi deus proiecerit creaturas seu creaverit extra se in quodam nihilo infinito seu vacuo.* (»Man darf sich also nicht die falsche Vorstellung machen, als hätte Gott die Geschöpfe aus sich herausgesetzt oder als hätte er außerhalb seiner in irgend einem

Spätestens diese Aussagen Eckharts beweisen unmissverständlich, dass es in seinem Wirklichkeitsbild in Hinsicht des Seiend-Seins (letztlich, ›eigentlich‹) keine Seinsrangunterschiede gibt, etwa diejenigen zwischen dem zeitlos-werdelosen, rein aktiven Sein, dem werdend-entwicklungsfähigen Sein (den Intelligenzen und der Menschenseele) und dem Sein der bloß inaktiven, wirkunfähigen Dinge. Damit wird in Eckharts Lehre das ontologisch folgenschwere Problem heraufbeschworen, dass, da alles Seiende in Gott ist und alles Seiende sein Sein nicht analogisch, sondern univok von Gottes Sein hat, auch alles veränderliche Sein *im* unveränderlichen Sein Gottes besteht und nur da, ausgeflossen aus ihm, bestehen kann. Wie aber soll Veränderliches im Unveränderlichen, d. h. im selben Sein möglich sein? Die Möglichkeit, dass Gott Seiendes zwar von sich und seiner Kraftfülle, aber ›aus dem Nichts‹ (ohne Inanspruchnahme einer vorbestehenden Stofflichkeit) schöpferisch schafft und sich als anders Seiendes mit seinsrangtieferer, weil zeitlicher Seinsqualität gegenübersetzt, ist damit in der Metaphysik Eckharts ausgeschlossen. Selbstverständlich bestünde auch im klassisch kreationistischen Falle das geschaffene Seiende nicht unabhängig von Gott, aber auch nicht in ihm (d. h. von derselben Seinsqualität), sondern würde vielmehr von ihm als ein seinsrangtiefer Anderes von grundsätzlich anderer Seinsqualität gleichsam ›über dem Nichts‹ gehalten. Daraus folgt, dass Eckhart im Kern seiner Ontologie einen Seinsmonismus lehrt, der aber keineswegs pantheistisch missverstanden werden darf, da für alles kreatürlich Seiende nur Teilidentität mit Gottes Sein vorliegt, Gott selbst aber immer unendlich mehr und ›höher‹ als die Totalität alles kreatürlichen Seienden ist. So bleibt nur eine passende Bezeichnung für seine Wirklichkeitsschau, die eben des seinsmonistisch-emanatischen Panentheismus, allerdings in einer spezifisch eckhartschen Variante, die im nächsten Kapitel dargestellt wird.

---

unbegrenzten oder leeren Nichts geschaffen«; Prol. gen. n. 17, LWSE 1, S. 12; Übersetzung S. 13.) Diesen Satz begründet er im direkten Anschluss mit dem Argument: *Nihil enim nihil recipit nec subiectum esse potest nec terminus seu finis cuiusquam actionis.* (»Das Nichts nimmt nichts auf und kann weder Träger für etwas noch Begrenzung oder Ziel für irgendwelches Wirken sein«; Prol. gen. n. 17, LWSE 1, S. 12; Übersetzung S. 13.) Das ist zwar gewiss richtig, aber Gott kann trotzdem etwas schaffen, was nicht seines Seins ist, und es unendlich seinsrangtiefer in diesem Sinne außerhalb seiner ›über dem Nichts‹ tragen und erhalten, dabei sich selbst zum Ziel für das Erschaffene bestimmend. Vgl. dazu die Wirklichkeitslehre von Brandensteins, Grundlegung der Philosophie. Bd. 3 [Anm. 68], in der diese nicht-panentheistische Lösung ausführlich dargelegt und begründet wird.

8. Eine Deutung: der Kern von Eckharts Weltsicht als ekstatisch-exzentrischer Panentheismus

Auf dem Hintergrund dieser ontologisch-seinsstrukturellen Differenzierungen soll erneut die Frage aufgeworfen werden, ob Meister Eckharts Lehre einen Pantheismus darstellt? Die Antwort lautet, wie gezeigt: nein. Denn mittels der Substanz-Akzidenzen-Lehre betont Meister Eckhart eigens, dass es etwas Halb-, Quasi-, ja Nicht-Seiendes gibt, das, weil zeitlich-veränderlich, nur übergänglich und zeitweise besteht und daher nicht seinsfähig im Sinne einer eigenständigen Seinsbeständigkeit ist, eben die akzidentielle Komponente des Menschen und überhaupt der gesamten veränderlichen Welt, also vor allem ihre durch die Materie konstituierte Individualität (›dies und das‹, Konrad und Heinz). Pantheistisch, präzis und radikal gedacht, würde dagegen bedeuten, dass alles, was den Menschen ausmacht, also auch seine Leiblichkeit, Triebhaftigkeit, Materialität und Zeitlichkeit ›im Pantheos‹ existierte und darin unverlierbar, weil mit dem Pantheos identisch, bestehen bliebe (wie das wohl Bruno und Spinoza annehmen).[82] So denkt Meister Eckhart nicht. Vielmehr gibt es nach ihm ein Seiendes, eben alles Akzidentiell-Veränderliche, das nicht mit dem Göttlichen identisch ist und daher nach ihm notwendigerweise aus dem Sein verschwinden muss, und eben das ist alles, was den Menschen irdisch bzw. die Welt physisch-stofflich, sprich nach Eckhart akzidenziell ausmacht. Im Gegensatz dazu verschwindet im biblischen Weltbild die endliche Welt nicht zu rein nichts, sondern wird als zeitlich-physische Welt geläutert und durch Gott ›in sein Reich‹ erhoben, hineingenommen, zum ›Leibe Christi‹ transformiert und in endloser Weiterentfaltung als ›Neues Jerusalem‹ erhalten.[83]

---

82 Trotzdem ist Spinoza (wohl entgegen Bruno) kein reiner Pantheist, sondern seinerseits ein Panentheist, aber in anderer Weise als Eckhart. Denn er lehrt, dass zwar die ganze Welt, also auch das raumzeitlich-physisch-veränderliche Werden, im Absoluten besteht, aber er betont, dass Geist und Natur nur zwei Attribute der Gottheit sind, diese aber selbst über unendlich viele Attribute verfügt, die wir nicht kennen. Der Fall liegt also umgekehrt zu Eckhart: Während bei Eckhart etwas Welthaftes (die Akzidenzialität von Raum und Zeit) außerhalb oder besser am ›Seinsrand‹ der Gottheit liegt, das Geistig-Formhafte dagegen innerhalb, liegt das Raum-Zeithafte der Welt bei Spinoza zwar in der Gottheit, doch ragt diese unendlich über die Welt hinaus. Beide Theorien schließen Schöpfertum im echten und vollen Sinne aus (vgl. zum Problem der geistig-göttlichen Kausalität und ihren drei Formen *bullitio* und *ebullitio* mit ihren zwei Unterformen *factio* und *creatio* in Gott: Palazzo, Eckhart's Islamic and Jewish Sources [Anm. 28], S. 267–271). Während allerdings bei Spinoza Substanz und Akzidenz stets eine untrennbare Einheit bleiben, hält Eckhart beide für trennbar, was einerseits die Grundlage seiner Abscheidungslehre ist, andererseits seine Ontologie problematisiert.

83 Im christlichen Verständnis ist darum die zeitliche Schöpfung nicht Akzidenz der göttlichen Substanz, sondern ist selbst Substanz, aber nicht in der Weise der absoluten Zeitlosigkeit, sondern in der Weise der relativen, allerdings endlos weiter entfaltbaren, von Gott stets abhängigen Zeitlichkeit.

Diese Sachlage bedingt, dass, wie es schon lange gesehen wurde, die Seinslehre Meister Eckharts ausschließlich im Rahmen einer Seinsdynamik verstanden werden kann. Daher bedarf Meister Eckhart so unabdingbar der plotinischen Lehre, die die Dynamik des Abscheidens und der Verwesentlichung durch ihre Emanationslogik fundiert. Letztlich in geheimnisvoller, weil eigentlich unzeitlicher Weise strömt das Eine (1) bzw. die Gottheit – immer allerdings, wie Eckhart betont, in sich bleibend – ›aus‹ und bildet auf diesem Wege den dreifaltigen Gott (2), den Logos (3), das unendliche platonische Ideenall (die Wesensvorbilder/Formen aller Dinge, 4), die real materielle Welt (5), den Menschen (6) und die Materie (7). Doch in dieser ungeheuren Seinsdynamik entsteht auch etwas, das gleichsam am äußersten Rand des Seins selbst, ja irgendwie darüber hinaus, jedoch nur in akzidenzieller Weise Bestand hat: eben die zeitverhaftete, vergänglich-halbseiend-materielle Welt, deren Bestimmung es ist, so zu vergehen, dass Mensch und Welt in rein substanzial-geistiger und zeitloser Weise ins Innerste der Gottheit gereinigt und erhoben zurückkehren und dort verschwinden. Ohne dieses Zeitgeschehen, das wie ein vergängliches Wellenkräuseln auf der Meeresoberfläche der göttlichen Substanz erscheint, ist die Eckhartsche Ontologie m. E. nicht zu verstehen.[84]

Zweifellos bildet auch dieser dynamistische Zug ein Moment, das über das vorplotinisch-antike Denken hinausgeht, gewiss durch die biblische Eschatologie und den Plotinismus auf den Weg gebracht wurde und in den großen Systemen der deutschen Idealisten, weiter dann bei Arthur Schopenhauer und Martin Heidegger seinen Niederschlag gefunden hat.[85] Der Pantheismus kann daher Meister Eckhart ebenso wenig gerecht werden wie die klassisch-biblische Schöpfungstheologie oder wie der einfache Panentheismus, wogegen m. E. die recht betrachtete Verbindung von Parmenideismus, Platonismus, Aristotelismus, Plotinismus und Christentum dem Denken Meister Eckharts gerechter wird.

Wie nun aber genau? Wenn Meister Eckharts Seins- und Weltlehre weder ein Pantheismus (völlige Identität von Gottheit und Welt) noch ein einfacher Panentheismus (die Welt ist ein real immanenter Teil der Gottheit) ist, was stellt sie dann dar? Zwei Aspekte müssen, um eine angemessene Antwort zu finden, hierbei gewürdigt werden:

Erstens sind Welt und Mensch zwar bei Eckhart in ihrem Seinskern oder Seinsgrund göttlich und bestehen immanent in Gott, doch als ganze ›ragen‹ sie über

---

84 Dazu passt genauestens das von Eckhart gebrauchte Gleichnis von Welle bzw. Tropfen und Meer, das in heutiger Zeit von Willigis Jäger, Die Welle ist das Meer, Freiburg i. Br. 2007, übernommen wurde.

85 Vgl. von Bracken, Meister Eckhart und Fichte [Anm. 70].

das Göttlich-Zeitlose ins Nichts hinaus, wo sie ihre Zeitlichkeit zeitlich begrenzt entfalten (gleichsam von Gott an der ›Grenze seines Seins‹ über dem Abgrund des Nichts gehalten). Dieses Zeitlich-Kreatürliche setzt Eckhart mit der Akzidenzialität von Welt und Mensch (an der einzigen Substanz Gottes) gleich, die dadurch aufgehoben wird und verschwindet, dass vor allem der Mensch sich von allem Zeitlich-Irdisch-Akzidenziellen abscheidet. Abscheiden wiederum gelingt nur durch (aktives) Loslassen, das nicht einmal vor dem Wunsch halt macht, mit Gott eins zu werden, eben weil auch dieser Wunsch wieder trennt und dem Ego dient. Das Moment des ›Hinausstehens ins Nichts‹ umschreibe ich mit dem Begriff des ›Exzentrischen‹: Mensch und Welt sind, wohl durch ein – von Eckhart selbst hervorgehobenes – metaphysisches Abfallsgeschehen (Sündenfall), aus ihrer Mitte, die Gott selbst ist, geraten, ex Centrum, und ›schweben‹, indem sie (als Akzidenz) an der Substanz des Ureinen gleichsam anhaften, im Nichts.[86]

Betrachtet man dagegen die Seinsverhältnisse umgekehrt aus der Sicht von Mensch und Welt, erscheint die irdische Existenz als eine ›Ekstase‹: Alles Zeitlich-Irdische ragt mit seinem eigenen Seinsgrund (Essenz, Forma, Synderesis) notwendig aus seiner Weltimmanenz in die Gottheit hinein und bleibt darin unverlierbar bestehen. Denn ohne jenen Seinskern bzw. ohne jene Seinsspitze (*synderesis*) hätte das Zeitliche nie entstehen und emanieren können und wäre nichts. Das ist der zweite Aspekt, identisch mit dem ersten, nur aus entgegengesetzter Richtung betrachtet. Die Substanz oder Forma selbst ist es also, die die Akzidenz zeitlos-dynamisch hervorbringt und wieder in sich zurücknimmt; keineswegs ist sie statisch gedacht!

> *Alliu dinc sint geschaffen von nihte; dar umbe ist ir rehter ursrpunc niht, und als verre sich dirre edel wille neiget ûf crêatûren, sô vervliuzet er mit den creâtûren ze ihr nihte.*[87]

Aufgrund dieser subtilen Bestimmungsverhältnisse kann Meister Eckharts Seinsschau weder als Pantheismus noch als einfacher Panentheismus, sondern muss

---

86 Vgl. Pr. 56, DW III, S. 247,5 f; Übersetzung S. 549: *Alle crêatûren vallent ze dem êrsten ûz gote, dar nâch durch die engel.* (»Alle Kreaturen fallen zuerst aus Gott, danach durch die Engel.«); ähnlich Pr. 8, DW I, S. 132,1 f.; Übersetzung S. 460: *Allez, daz gebrestenlich ist, daz ist abeval von wesene.* (»Alles, was mangelhaft ist, das ist Abfall vom Sein.«) Außerdem Pr. 39, DW II, S. 266,2 f.; Übersetzung S. 686: […] *wan swaz ûzwendic wesene ist, daz ist zuoval, und alle zuovelle machent warumbe*. (»[…] denn, was außerhalb des Seins ist, das ist ›Akzidens‹, und alle ›Akzidentien‹ stiften ein Warum.«) Und noch einmal: Diese Lehre setzt die Trennbarkeit von Substanz und Akzidenz voraus. Im Übrigen ist auch für die atheistische Existenzphilosophie alles Sein *abeval* und *zuoval*, mit dem Unterschied, dass sie das absolute Sein streicht oder vernachlässigt, so am radikalsten bei Jean-Paul Sartre, der alles Sein zum bloßen Akzidenz erklärt und jede Substanz verwirft (vgl. ders., Das Sein und das Nichts, Hamburg 1997).

87 Pr. 5b, DW I, S. 94,4–7; Übersetzung S. 451: »Alle Dinge sind geschaffen aus nichts; darum ist ihr wahrer Ursprung das Nichts, und soweit sich dieser edle Wille [Gottes] den Kreaturen zuneigt, verfließt er mit den Kreaturen in ihr Nichts.«

als spezifischer oder komplexer Panentheismus in der Form einer exzentrisch-dynamischen Ekstatik gefasst werden.[88]

Das mag abstrakt und vielleicht ›überdifferenziert‹ klingen, in Wahrheit aber lässt sich nur auf diesem Wege die ungeheure Seinsdynamik von Eckharts Weltbild erklären: Letztlich ist es irgendwie die Gottheit selbst, die mit ihrem Sein partiell ›ins Nichts‹ hinausströmt, die abgefallene Welt dort in der Weise der Zeitlichkeit seinlässt, trägt und am Ende der Zeiten wieder in sich zurückholt, was, wenn auch in anderem, nicht-orthodoxen Sinne ›Gnade‹ genannt werden kann. Es leuchtet ein, dass auf diese Weise die Gottheit aus der Sicht der Welt nicht nur den Urgrund darstellt, sondern, man hört schon Böhmesche und Schellingsche Philosophie anklingen, den Abgrund schlechthin, in dem alles unterschiedslos verschwindet.[89] Dass sich in diese Sehnsucht nach dem Ur-Abgrund Angst mischt (Martin Heideggers Angst des Seienden vor dem Sein=Nichts), das leuchtet ein, wenn man bedenkt, dass alles endlich Seiende, das im Ursein untergeht und verschwindet, seine begrenzte und einzigartig individuelle Eigenart und Identität verliert, an der es erfahrungsgemäß ›mit allen Fasern‹ festhält.[90]

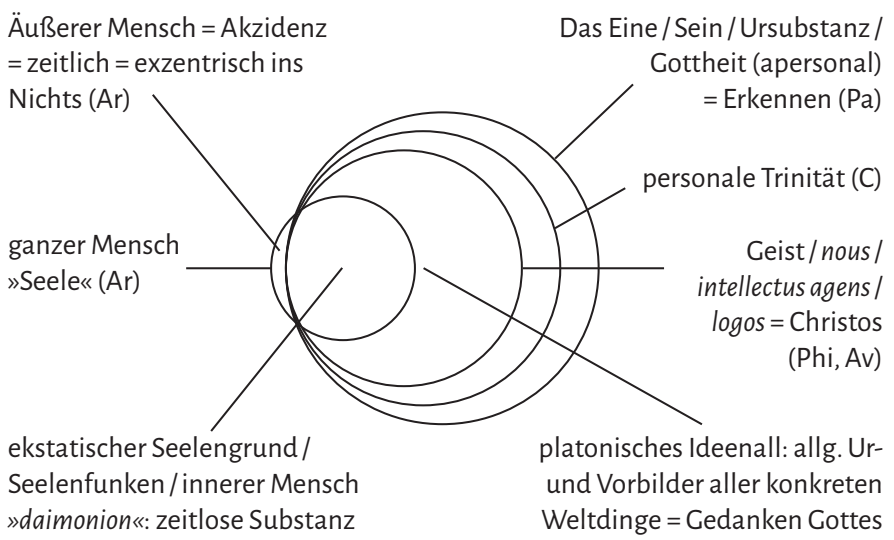

Abb. 2: Die Seinslehre Meister Eckharts
(Ar = Aristoteles, Av = Avicenna, C = Christentum, Pa = Parmenides, Phi = Philon)

88 Baruch de Spinozas Panentheismus dagegen ist aus oben genanntem Grund un-dynamisch bzw. wesentlich statisch.

89 Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schellings Freiheitsschrift von 1809.

90 Martin Heidegger, Was ist Metaphysik?, Tübingen 1969, S. 31–33. Auch Meister Eckhart nennt den Urgrund immer wieder ›Abgrund‹ (z. B. Pr. 52, DW II, S. 493,5 f.).

9. Der Sinn der ›Negativen Theologie‹ und ihre ontologische Begründung nach Meister Eckhart

Einer langen Tradition gemäß, die die Vergegenwärtigung des absoluten Seins auf (nur) diskursivem Wege für unmöglich hält, schließt sich auch Meister Eckhart an, doch, wie bei ihm stets, auf eine neue und bemerkenswerte Weise.[91] Denn wohl betont er, dass der Menschengeist mit dem Einen Ursein identisch werden kann (bzw. immer schon ist), aber niemals auf dem Weg der gegenständlichen, heißt dem Erkennenden gegenüberstehenden, sprich vorstellenden Erkenntnis.[92] Und wie es für Meister Eckhart typisch ist, gibt er auch dafür eine rationale und tiefschauende Antwort. Da jedes Erkennen unausweichlich die Differenz eines Erkennenden und Erkannten impliziert und das endliche Ich nicht die unendliche Istigkeit der Gottheit fassen kann, muss es notwendig dasjenige, was absolut keine Differenz zulässt, verfehlen. Mutiert dadurch aber nicht das Eine zu einem Phantom bzw. selbstwidersprüchlichen Denkgebilde? Das droht, und eben das weiß auch Meister Eckhart, sodass der Ausweg anders beschaffen sein muss. Die Lösung liegt im Rahmen seiner bisher dargelegten Seinslehre: Nicht mittels des vergegenständlichenden Erkennens, sondern mit gar keinem Mittel, heißt: nur durch das totale Loslassen einer jeglichen Willensregung und Denkbemühung (die nach Eckhart Akzidenzien sind!) kann der Mensch das Eine ›erkennen‹ oder besser eben nicht erkennen, sondern sein.[93] Eine jede Vermittlung, auch durch Jesus Christus als bloßen Menschen würde hier ein Hindernis darstellen, nicht weniger irgendwelche Sakramente, Gebete, meditativen Techniken oder Verfahrensweisen. Nicht einmal die Gnade darf hier mitwirken, da sie erneut eine Differenz setzt. Wie aber dann? Die geniale und im System Eckharts einzig kohärente Antwort lautet: durch Abscheidung und Abgeschiedenheit, d. h. ontologisch durch Trennung von Substanz und Akzidenz. Nicht indem wir etwas tun oder erfahren, sondern allein durch Loslassen, Nichtstun, Nichtswollen dessen, was eigentlich (als Akzidenz) nichts ist, wodurch das, was eigentlich ist – das Ungeschaffen-Substanzielle im Menschen – freigelegt und bewusst wird! Ja, nicht einmal mit dem Wunsch, mit dem Einen der Gottheit eins sein zu wollen, geraten wir in die reine ontologische Ununterschiedenheit, in die Wüste, die Einöde, das ›Nichts an Unterschiedenheit‹. Denn jedes Wollen, Wünschen, Erleiden, Kämp-

---

91 Besonders ist der Einfluss zu erwähnen, den Maimonides auf Meister Eckhart in dieser Hinsicht ausgeübt hat. Vgl. den Beitrag von Markus Enders in MEJb 10, *Deus est unus omnibus modis* [Anm. 55], S. 241–263.

92 Ähnliches betont auch Martin Heidegger in ›Was ist Metaphysik?‹ [Anm. 90], S. 10–23, im Verhältnis des Denkens zum ungegenständlichen Sein, das durch ein gegenständlich vorstellendes Denken nicht erfahr- und erfassbar ist.

93 Gemäß dem scholastischen Grundsatz, dass ›Sein‹ höher steht als ›Tun‹ (vgl. RdU 4, DW V, S. 196–198).

fen, Bitten, Beten, Empfangen würde eine Schranke gegen das unterschiedslose Eine aufrichten und damit genau das verfehlen, was zutiefst ersehnt wird.

Ist dies aber auch wirklich möglich, und wenn ja, unter welcher Voraussetzung? Hier kommen erneut und zentral Ontologie und Anthropologie Meister Eckharts ins Spiel. Die Einswerdung oder *unio mystica* kann ›in dieser Weise‹ nur gelingen, wenn das Eine immer schon im Menschen aktual da ist und also gar nicht gesucht und gefunden oder gar ›von außen‹ empfangen werden muss. Die einzige Aufgabe, die allerdings unumgänglich bleibt, ist, all das, durch das dieses Eine Göttliche im Menschen verdeckt wird, loszulassen und abzuscheiden, philosophisch gesprochen: alle die Eigenschaften = Akzidenzien, die den Menschen bestimmen (seine welthaft-leiblich-materielle Individualität, seine Wünsche und Vorstellungen), dem Nichts anheimzugeben, sodass das immer schon verborgenanwesende Ureine, die ›wahre und einzige Substanz‹ rein aufscheinen kann.[94] Denn gemäß der aristotelisch-averroistischen Logik sind es einzig und allein die Akzidenzien, also irgendwelche begrenzten und ›egoistischen‹, zeitgebundenen und wandelbaren, im Grunde stofflich-nichtigen Eigenschaften, die jene Differenzen zwischen Mensch und Gottheit, Welt und Gottheit bilden, durch die die Menschen vom Voll- und Ursein getrennt werden.[95] Wie diese Akzidenzien vom ›Wesen‹ abgeschieden werden können, ist ein Kapitel für sich und gehört in die im nächsten Kapitel skizzierte praktische Lebens- und Denklehre von Eckhart.[96] Wie wenig überholt diese Abscheidungslehre ist, wird dadurch bewiesen, dass sie etwa von Sören Kierkegaard viele hundert Jahre später in erneuerter Weise formuliert wurde: Wie bei vielen Denkern wird dabei das Leid zum Mittel der erfolgreichen Abscheidung von allem Nur-Kreatürlichen.[97]

---

94 Auch bei Spinoza gibt es gemäß der ersten Definitionen in seiner ›Ethik‹ nur eine Substanz, das Sein der Gottheit oder ›Natur‹, deren Akzidenzien allerdings erhalten bleiben und nicht, wie in Eckharts göttlicher Seinsdynamik, verschwinden.

95 Hier lässt sich die tiefe Verwandtschaft mit Parmenides erkennen, der zwar das ›Vorhandensein‹ des veränderlichen Welt-Stofflichen sieht, aber letztlich zum Nichts erklärt.

96 Ontologisch ist diese Abscheidung allerdings höchst problematisch, da das Akzidenz dynamisch aus der Substanz entströmt und wesenhaft an der Substanz bleiben muss, also ontologisch gar nicht abscheidbar ist.

97 Sören Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Gütersloh 1982, S. 138: »Grund und Bedeutung des Leidens im ersten Bezug: Das ist der Unmittelbarkeit [d. i. der Verhaftung am endlichen Glück; paraphrasiert durch den Verf.] Absterben und dennoch bleiben in der Endlichkeit«; und S. 143: »Wie der Glaube der Unmittelbarkeit der an das Glück ist, so ist der Glaube des Religiösen der, daß gerade im Leiden das Leben liegt [...] Denn religiös gesehen sind alle Menschen leidend und es kommt gerade darauf an, in das Leiden hineinzukommen [nicht dadurch, dass man sich darein stürzt, sondern dass man entdeckt, dass man darin ist], nicht darauf, dem Unglück zu entkommen.«

10. Praktische Konsequenzen von Meister Eckharts Ontologie

Auf dem Hintergrund der hier dargestellten Seins-, Welt- und Menschenlehre Meister Eckharts können die praktischen Konsequenzen für die Lebenshaltung und -führung des Menschen abgeleitet werden. Wenn der Mensch aus Substanz und Akzidenz komponiert ist, in seinem substanzialen, sprich wesentlich-selbständigen Kern das Geistige an der Spitze des Seelenaufbaus steht; wenn dieses Geistige, das nicht personaler Natur ist, sondern als allgemeine Form ›Menschheit‹, genauer als Logos fungiert; und wenn schließlich dieser Logos selbst eine direkte, seinsnotwendig-zeitlose Emanation der Gottheit bzw. diese selbst ist, dann muss der Mensch bestrebt sein, alles Akzidenziell-Zeitlich-Veränderlich-Materiell-Sterbliche von sich abzuscheiden. Und genau dies fordert Meister Eckhart wiederholt in seinen Schriften. Auf einen Nenner gebracht würde dies in den Worten des Angelus Silesius, der Eckharts Schriften kannte, lauten:

> Mensch werde wesentlich: denn wann die Welt vergeht / So fällt der Zufall weg / das Wesen das besteht.[98]

Konkreter ausgeführt meint Eckhart, dass es darum gehe, sich aus der Vielheit, Zeitlichkeit, Räumlichkeit und Materialität in ein Inneres, das raum- und zeitlos ist, zurückzuziehen. Nicht ständig, aber doch so oft und intensiv, dass Gott, wenn dieses Innere von allem Wollen, Denken, Begehren und Phantasieren leer ist, geradezu erscheinen muss. Wie zu erkennen, entspricht einer äußeren Abgeschiedenheit eine innere Abscheidung von allem Eigenwollen und Eigendenken.

Gelingt dies, kann mit der Aufhebung der Welt- und Ichidentifizierung der Mensch seines Wesens oder Seelengrundes gewahr werden. Er muss dafür nichts tun, im Gegenteil alles tun lassen. Ja, Eckhart geht so weit zu sagen, man solle vom ›Lassenwollen lassen‹. Im Letzten bedeutet dies eine Art sowohl psychologischer als auch ontologischer Selbst-Vernichtung des zeitlich-weltlichen Ich, die Eckhart, wenn sie gelingt, ›Entwerden‹ nennt, dem als inneren Zustand die ›Gelassenheit‹ entspricht.

Somit folgen auf die Abgeschiedenheit (1) das allmähliche oder manchmal jähe Innewerden des Seelengrundes (2) und damit das Entwerden von allem Kreatürlichen (3). Was der Mensch dann antrifft, ist nicht mehr natürlich, sondern übernatürlich, ist göttlich. In diesem Zustand sind die Voraussetzungen geschaffen, dass die immer schon im Verborgenen vorgehende Gottesgeburt anhebt, die Geburt des Gottsohnes, des Logos, durch Gottvater in der Seele, die sich mithilfe des Logos nicht nur in Gottvater, sondern in die einig-eine Gottheit zurückgebiert, in der alle Differenz verschwindet. Der Zustand, der hierbei erreicht wird, ist die

98 Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann. Kritische Ausgabe, Stuttgart 2006 (RUB), S. 76.

Vergottung oder Gottwerdung, das Einswerden mit dem Absolut-Wesentlichen bzw. besser: die Gewahrung, dass der überindividuelle Seelengrund immer schon, d. h. zeitlos, mit der Gottheit eins-identisch ist.

Aus dieser kurzen Skizze könnte man folgern, dass Meister Eckhart ein weltflüchtiger Mystiker und Quietist ist. Das trifft keinesfalls zu, wie die Maria-Martha-Predigt beweist, wo er lehrt, dass der so in seinem Kern vergottete Mensch, der in diesem Zustand auf dieser Erde niemals dauerhaft verharren kann, in die Welt zurückkehren und als ›Gerechter‹ die Mitmenschen lehren und leiten soll.[99] Dieses Weltwirken unterscheidet sich allerdings fundamental vom ›gottvergessenen‹ Wirken des gottungeborenen Menschen: Wo es wirkt und handelt, handelt es aus dem Seelen- und Gottesgrund heraus, und zwar mit solcher Kraft, Sicherheit, Ruhe und Gelassenheit, dass dieser Mensch durch nichts, kein Unrecht und kein Leiden angegriffen werden kann (vgl. Jesus!).[100] Im Grunde besteht dann sein Weltauftrag darin, dass die Gottesgeburt in den Seelen allgemein und total, dass also die gesamte Schöpfung geläutert und beseligt, heißt in ihren unvergänglichen Wesensformen in die Einheit der Gottheit zurückgeführt werde. Analog verstanden andere große Geistes- und Gottesmenschen wie Buddha, Sokrates, Jesus, Mohammed, Paulus, Laotse, Zarathustra u. v. a. ihren Lebensauftrag: Sie stehen radikal im (mehr oder weniger) selbstlosen Dienst des Erlösungs- und Heimholungswerkes Gottes, für das sie alles Ungemach zu erdulden bereit sind, bis in den Tod. Das Ziel bleibt trotz aller Wirren und Verstrickungen bei Eckhart jedoch klar gesetzt: das *hèn kaì pân* = ›Alles in Einem‹, jene Losung, die für Heraklit, Paulus, Spinoza, Hölderlin, Schelling und Hegel lebensleitend war.

11. Zusammenfassung der Charakteristika von Meister Eckharts Ontologie

In Stichworten sei zusammengefasst, was das Ergebnis der vorliegenden Analyse ist. Meister Eckhart tritt dem Leser als ein eminenter Einheitsdenker, Universalienrealist, Ontologist, Emanatist und (im nicht modernen Sinne) Intellektualist (Geistmensch, Spiritualist) entgegen. Psychologisch betrachtet überwiegt das

---

99 Pr. 28, DW I, S. 280.

100 Im Gegenteil wird jedes Leiden als die Chance begrüßt, von dem abzuscheiden, woran das ›Herz‹ noch hängt. Denn leiden kann nur, der noch wünscht und begehrt, will und vorstellt. Vgl. dazu: BgT, DW V, S. 17,9 f.; Übersetzung S. 475: *allez leit kumet von liebe und von minne. Dar umbe, hân ich leit umbe zergenclîchiu dinc,* […] (»Weiterhin sage ich: Alles Leid kommt her von Liebe und Zuneigung. Drum, habe ich Leid wegen vergänglicher Dinge, […]«); und BgT, DW V, S. 54,1–3; Übersetzung S. 493: *Ist mîn lîden in gote und mitlîdet got, wie mac mir danne liden leit gesîn, sô liden leit verliuset und mîn leit in gote ist und mîn leit got ist?* (»Ist mein Leiden in Gott und leidet Gott mit, wie kann mir dann das Leiden ein Leid sein, wenn das Leiden das Leid verliert und mein Leid in Gott und mein Leid Gott ist?«)

›Weibliche‹ in den Grundbegriffen Einheit, Sein, Emanation, Immanentismus, Heimholung, Ruhe, Erfüllung und grenzenloser Frieden. Im Hinblick auf die durchgängige Emanations- und Geburtsbegrifflichkeit könnte man von einer ›Gebärmutter- und Gebär-Metaphysik‹ sprechen.

Dazu passt die Vorrangigkeit des Apersonal-Eigenschaftslos-Undifferenten vor dem Personalen. Die Gottheit steht zwar nicht zeitlich, aber der Seinsordnung nach über Gottes personaler Trinität, die eine Emanation, ein Ausfluss des Gott-Einen ist. Das Eine ist dabei entweder das Sein schlechthin oder steht sogar über dem Sein und ist ohne jede Bestimmung, daher unaussagbar, unerkennbar, für den verstehenden Geist ein Nichts. Diese negative Ontologie/Theologie hat Geschichte gemacht bis Platon, Hegel und Heidegger.[101]

In Anlehnung an Plotin erfolgt das niemals statische Seinsgeschehen durch eine selbstnotwendige Aus- und Überströmung über viele ›Seinskaskaden‹ (man denkt an das Gedicht Rilkes ›Römische Fontäne‹) bis hinunter zur reinen Materie, aus der nichts mehr ausströmen kann.[102] Die Stufungen wechseln bei den Neuplatonikern nach Anzahl und Wesen, doch beginnen sie mit dem Einen (als Gottheit, reines Sein), worauf der dreifaltige Gott, dann der universale Intellekt (Geist/Logos/Christus) mit dem geistigen All der Formen oder Urbilder, dann evtl. die Weltseele, dann die Menschen (mit ihren vergänglich-physischen Seelenteilen), die Tiere, Pflanzen, Gesteine und schließlich die bloße Materie (*materia potentialis*) folgen.

Von großer Bedeutung ist, dass der Intellekt/Geist/Seelengrund des Menschen nichts Individuelles meint, sondern den allgemeinen Intellekt im Menschen, die ›Menschheit‹ darstellt (vgl. Aristoteles, Averroes). Er ist das Seinsollende, während das Individuelle, ähnlich wie in Taoismus, Hinduismus und Buddhismus, das Nichtseinsollende ist. Schon der Schüler Eckharts, Heinrich Seuse, stellte darum die bange Frage:[103]

Ob dem menschen blibe sin persœnlich underscheiden wesen in dem grunde dez nihtes?[104]

---

101 Vgl. Ludger Lütkehaus, Nichts, Zürich 2005 (speziell zu Meister Eckhart, S. 644–655).

102 Siehe dazu Pr. 22, DW I, S. 389,3–5; Übersetzung S. 520: *Jâ, got der ruowet selbe niht dâ, dâ er ist der êrste beginn; er ruowet dâ, dâ er ist ein ende und ein raste alles wesens* […] (»Ja, Gott selbst ruht nicht da, wo er der erste Beginn ist: er ruht <vielmehr> da, wo er Endziel und ein Rasten alles Seins ist.«)

103 Pr. 74, DW III, S. 287,4 f.; Übersetzung S. 557: *Ie das ding gemeiner ist, ye es edler vnd wirdiger ist.* (»Je allgemeiner etwas ist, umso edler und wertvoller ist es.«)

104 Heinrich Seuse, Das Buch der Wahrheit. Daz bůchli der warheit. Mittelhochdeutsch-Deutsch, hg. von Loris Sturlese und Rüdiger Blumrich, mit einer Einleitung versehen von Loris Sturlese, übers. von Rüdiger Blumrich, Hamburg 1993 (Philosohische Bibliothek 458), S. 52,390 f.; Übersetzung S. 53: »Bleibt dem Menschen sein persönliches Ich in dem Grund des Nichts erhalten?«

Der wahre oder innere Mensch kann daher nicht das Individuum, sondern muss aus logisch-ontologischen Gründen der allgemeine Intellekt = Logos = Sohn Gottes im Menschen sein, der zwar immer da ist, doch im seinsvergessenen, weltsüchtig-abfallenden Menschen in der Tiefe verborgen bleibt und daher durch einen mühsamen Bewusstwerdungs-, Läuterungs- und Reifungsprozess erst geboren wird. Dieser ›Gottesfunke in der Gottgeburt‹ wird in der gesamten Seinsschau Eckharts zum lebendigen Umkehrpunkt des Weltprozesses, an dem der ausgeflossene Weltprozess in die Gottheit zurückfließt (*reditio et refluxus in deo*). Somit erhält der Mensch (vor allem im Gottmenschen Christus) den Status eines Angelpunktes der Schöpfungsgeschichte.[105]

Dagegen gilt vom ›kleinen‹ zeitlichen, individuell-äußeren Mensch, dass er nur seinsloses Akzidenz ist und unterschiedslos zu nichts werden muss. Wie Meister Eckhart immer wieder betont, ist daher dieser Mensch keineswegs nur metaphorisch, sondern metaphysisch ein volles und echtes Nichts. Im Seins- und Weltprozess kann er daher kein immanenter Teil der Gottheit oder des Logos sein, er muss als veränderlich-materielles Seiendes ›außerhalb‹ des immateriellen und unveränderlichen Gottes seinen ›Ort‹ oder besser ›Unort‹ haben. Denn da alles außer Gott, der das totale Sein ist, nur nichts sein kann oder zu nichts werden muss, ist dieser ›kleine Mensch‹ notwendig zur Nichtswerdung bestimmt. Alles Individuell-Zeitlich-Weltlich-Leiblich-Stoffliche des Menschen, im Grunde aber die gesamte materielle Schöpfung geht daher ohne Rückstand zugrunde und kann keinen Ort in Gott, außer als ›allgemeine Idee‹, als Wesensform im Logos der Gottheit erhalten.

Nû sint alliu ding glîch in gote und sint got selber.[106]

Die zeitliche Welt erweist sich somit als übergänglicher ›Erziehungs- und Enthüllungsprozess‹, dessen Seinsweisen wie Geschichte, Individuation und Natur verschwinden: Alles Geschaffene geht unterschiedslos im Einen unter. Berührt sich Eckharts Seinslehre hier nicht nur nicht mit Plotin und Origenes, sondern nicht auch mit der hinduistischen Brahmanlehre, mit der Taolehre und mit Buddhas Nirvanakonzept?[107]

---

105 Siehe BgT, DW V, S. 31, 1 f.: *Nû sprichet Salomôn, daz alliu wazzer, daz ist alle crêatûren, vliezent und loufent wider in irn begin.* (»Nun sagt Salomon, daß alle Wasser, das heißt alle Kreaturen, in ihren Ursprung fließen und zurücklaufen <Pred. 1,7>.«) Auch das ist antikplotinisch gedacht und nicht im Sinne der christlichen Erlösung, die die Rückkehr als freien Gnadenakt Gottes deutet.

106 Predigt 12, DW I, S. 199,6; Übersetzung S. 477: »Nun sind alle Dinge in Gott gleich und sind Gott selbst.«

107 Weil diese Übereinstimmung so eklatant ist, fühlen sich asiatische Denker stark von Meister Eckhart angezogen (vgl. Zensho W. Kopp, Zen und die Wiedergeburt der christlichen Mystik, Darmstadt 2004; Daisetz T. Suzuki, Der westliche und der östliche Weg, Frankfurt a. M. 1974, S. 13–41).

Da das Eine und seine Selbstentfaltung nicht einem freien Willensakt Gottes entspringt, sondern notwendig erfolgt und da der innerste Seinskern des Menschen göttlich ist (also gar nicht wider Gott handeln kann), gibt es letztlich, d. h. ›im Grunde‹, kein Sollen und somit keine fundamentale Wertethik bei Meister Eckhart.[108] Von daher wird verständlich, dass die Sünde kein letztes Gewicht hat und somit jedem Sünder die volle Christus- und Gottwerdung offensteht. Entscheidend ist nur, dass er ›leer werde von aller Kreatur‹ und bereit ist, sich von Gott erfüllen zu lassen.

> *Und dar umbe, wan got etlîche wîs will, daz ich ouch sünde hân getân, sô entwölte ich niht, daz ich sie niht enhæte getan* […][109]

Das traditionelle Christentum vertritt dagegen die Auffassung, dass nur der total sündenfrei gebliebene Mensch Jesus absolut Gott und Logos sein bzw. werden kann, während die anderen Menschen, gemäß ihrer Seinskraft und ihrer ›Sündennarben‹, in abgestufter Weise Anteil am Gottsein haben und in ihrem Wesenskern durchgöttlicht (von Gottes Geist erfüllt), aber nicht vergöttlicht, also zur vollen Gottperson werden.

Somit verbinden sich in der gewaltigen Seinsschau des Meister Eckhart reiner Unitarismus (Parmenides), Idealismus (Vorrang der allgemeinen Idee vor dem Konkret-Materiellen, Platon), ontologisch-dynamischer Emanatismus (Plotin), universalistischer Intellektualismus (Aristoteles, Averroes), christlich-mönchischer Asketismus-Caritatismus (Bettelorden), negative Theologie (Dionysios Areopagita) und ontologischer Rekurrismus (Heraklit, Stoa, Philon, Origenes) zu einem einheitlichen Seinsbild: Das zeitlos-substanziell-allgemeine, für sich allerdings einzigartige, d. i. ›istige‹ Eine emaniert zum akzidenziell-zeitlich-konkreten Vielen, das, geläutert, zum Einen zurückkehrt und darin differenzlos ›aufgehoben‹ wird. Durch alles geht aber letztlich der rote Faden eines Denkens hindurch, das tiefstens mit dem Sein (als der einzig-einen Substanz) und daher mit dem vollen absoluten Sein verbunden ist, weswegen Meister Eckhart zu den großen Seins-Absolutisten der Denkgeschichte gezählt werden muss. Der Vorwurf Heideggers, die gesamte europäische Denkgeschichte sei eine Geschichte der Seinsvergessenheit gewesen, wird durch Eckharts Seinslehre, die weitaus radikaler ist als die Hei-

---

108 Vgl. Pr. 109, DW IV,2, S. 764,3–765,1; Übersetzung in: Meister Eckhart, Vom Wunder der Seele [Anm. 20], S. 45; *Gotes natûre und sîn wesen und sîn gotheit die hangent dar ane, daz er muoz würken in der sêle*. (»Gottes Natur, sein Wesen und seine Gottheit hängt daran, dass er in der Seele wirken muss.«)

109 BgT, DW V, S. 22,6–8; Übersetzung S. 477 »Und darum, daß Gott in gewisser Weise will, daß ich auch Sünde getan habe, so wollte ich nicht, daß ich sie nicht getan hätte.« Hier berührt sich Eckhart mit dem Buddhismus und den Upanishaden.

deggers und aus der Heidegger nachweisbar entscheidende ontologische Begriffe entnommen hat, m. E. Lügen gestraft.[110]

12. Das Fazit: Die Bedeutung Meister Eckharts für die heutige Welt

Meister Eckhart gilt als großer christlicher ›Lebemeister‹, der als genialer ›Lehrmeister‹ die gesamte Denktradition in seine Seinsschau integriert und dadurch eine im Wesen nicht- (oder über-?) christliche Wirklichkeitslehre entwickelt, die, von heute gesehen, Platonismus Aristotelismus, Neuplatonismus und Christentum in originärer und nicht-eklektizistischer Weise vereinigt. Da er an der Spitze seiner Seinslehre apersonale Aspekte zulässt, erhellt, dass er für entsprechende Lehren vom Absoluten wie im Taoismus, Buddhismus, Hinduismus und Zen-Buddhismus attraktiv ist. Doch stellt sich die Frage, ob diese Integration von der Sache her gelungen ist und überhaupt gelingen kann? Das ist fraglich. Warum?

Meister Eckhart stützt seine Ontologie bzw. Metaphysik im Wesentlichen auf die antiken Lehren des Parmenides, des Anaxagoras, Platons, des Aristoteles und Plotins. Für alle gilt, dass das grundlegende Prinzip des Seins die zeitlose ›Form‹ (Idee, Eidos, Substanz, Wesen, Essenz, Nous) ist. Diese Wesenssubstanz denkt der Grieche stets als etwas Allgemeines, das erst durch das sekundäre Seinsprinzip der Materie (Stoff, *hýlē*) individualisiert wird.[111] Obwohl Aristoteles so weit geht und betont, dass diese beiden Prinzipien untrennbar sind und in der Welt nur zusammen ein wirkliches Ding ausmachen, lässt er für den *noûs poiētikós* (den reinen Geist des Menschen, *intellectus agens*) und für die Gottheit die Möglichkeit zu, dass hier die Form ohne alle Materialität für sich bestehen kann, was in seiner Ontologie mit gewissen Inkonsistenzen erkauft wird. Daraus folgt notwendig, dass Gottheit und Menschengeist als allgemeine Wesenheiten zu denken sind und ewigen Bestand haben, während die individuelle Seele bzw. alles an die Materie Gebundene vergeht. Plotin übersteigt diese Seinslehre, indem er über den (allgemeinen) Geist das ebenfalls ›allgemein-einzige‹ Eine setzt, aus dem alle anderen Wirklichkeiten strömen und in einem echt notwendigen Sinne ausströmen müs-

---

110 Vgl. Martin Heidegger, Brief über den ›Humanismus‹, GA 9, Tübingen 2004, S. 321.

111 Während bei Aristoteles und im Anschluss daran bei Albert und Thomas ein wirkliches Ding durch die Materie (Stoff, *hýlē*) individualisiert wird, neigt Eckhart zur Individualisierung des Seins durch eine individualisierende Form. Allerdings schwankt er zwischen beiden Positionen, wie von Bracken, Meister Eckhart und Fichte [Anm. 70], S. 27–30. feststellt. Damit kompliziert sich Eckharts Form-Stoff-Lehre in einer Weise, die hier nicht erschöpfend dargestellt werden kann. Aus meiner Sicht deutet sich darin an, dass die Form-Stoff-Ontologie des Aristoteles ihre Grenzen hat und unzureichend ist, ja, wenn durchdacht, in Widersprüche gerät.

sen. Für Freiheit ist hier kein Platz. Unter anderem daher Plotins heftige, typisch antike Ablehnung des Christentums.

Während bei den Griechen das Allgemeine ontologisch über dem Individuellen steht, kehrt sich dieses Verhältnis bei den christlichen Denkern um: Gott ist keine allgemeine Gottheit oder das reine Eine, sondern er ist im höchsten Maße individuiert und personal, nämlich in der Weise der Einzigartigkeit des absolut individualen, sich selbst durch und durch transparenten Geistes: ›Ich bin der Ich-bin.‹[112] Als solcher erschafft er frei ganz individuelle Geistwesen, die er im Falle des Menschen auch in Raum und Zeit, nämlich im Leib individuiert. Von notwendiger, wie von selbst von statten gehender Emanation (›überströmender Ausströmung‹) wie bei Plotin kann hier keine Rede sein: Der Schaffensakt ist freisetzender, allerdings rangtieferer Natur. So erfolgt die Individuation im christlichen Denkraum nicht mittels der Materie, sondern das Individuelle ist selbst ein grundlegendes, auch alles Geistige bestimmendes Seinsprinzip, ja es wird ontologisch (nicht zeitlich) vor das Allgemeine gesetzt, das nicht außerhalb der Individuen als für sich seiende Idee, sondern im Einzelwesen (sei dies in Gott als Urbild, im Menschen oder im Weltding) besteht, wie etwa die allgemeine Vernunftstruktur Kants nur in konkreten Menschen vorkommt und aus ihnen analysierend entnommen werden kann.[113] Dabei wird das reale Ich/Selbst als erschaffene, zwar abhängige, aber selbständige Substanz gedacht, keineswegs wie bei Eckhart als Akzidenz, das nach Eckhart trennbar von seiner Substanz wäre. Während also die Harmonisierung von Eckharts Lehre mit dem orthodoxen Christentum m. E. unmöglich ist und eine Selbstüberforderung Eckharts, bedingt durch seine grenzenlose Einheitssehnsucht, darstellt, scheint sie mit östlichen Lehren leichter zusammenzugehen.

Darüber hinaus ist für Meister Eckhart sowohl in Gott als auch im Menschen der Intellekt der höchste Seelenteil, und eben nicht der Wille oder/und die Liebe, wobei zu betonen ist, dass auch der menschliche Intellekt in seiner aktiven Form von Meister Eckhart für ungeschaffen, zeitlos und ungeschöpflich gehalten wird.[114] Diese Lehre wurde ihm vor allem über die arabischen Aristoteliker Avicenna und Averroes vermittelt, eine Lehre, die die einzigartige Individualität

---

112 In seinem lateinischen Werk (In Exod. n. 14–25, LW II, S. 20–30) versucht Eckhart, m. E. wenig überzeugend, die Identität von Ich und Einem herzuleiten. Vgl. dazu Karl Heinz Witte, Eckharts revolutionäres Verständnis des Menschseins, in: ders., Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens. Eine Einführung, Freiburg i. Br. / München 2013, S. 196–217, und Flasch, Meister Eckhart [Anm. 31], S. 172.

113 Auch die ewige Idee oder Vorgestalt, die Gott von einem erschaffen-zeitlichen Menschen hat, ist individual und nicht allgemein, ist nicht nur ›Menschheit‹, sondern die ewige, in Gott bestehende Vorgestalt dieses Albert Einstein, dieses Julius Caesar als einer ›unendlichen Seite‹ Gottes. Vgl. dazu von Brandenstein, Grundlegung der Philosophie. Bd. 3 [Anm. 68], S. 545.

114 Vgl. Pr. 10, DW I, S. 171 f.

des Menschen (und Gottes) mit ihrer individuellen Willens- und Liebesstruktur zugunsten einer allgemeinen Logosnatur für vergänglich hält.[115] Auch hier wieder: Ferne zum Christentum, Nähe zu Plotin, aber auch zum apersonal-reinen Allbewusstsein der Upanishaden oder des Tao.

Dagegen besteht die ›christliche Revolution‹ darauf, dass alle Seelenaspekte, auch die menschliche Vernunft, erschaffen, relativ substanzieller, also eigenständiger Natur sind und erlöst werden können:[116] Die konkrete einzelne Seele bzw. alle individuellen Seelen werden zum höchstmöglichen Gut innerhalb der Schöpfung und sind prinzipiell heils-, sprich vollendungswürdig.[117] Gerade das, was Meister Eckhart als eine dem Nichts total verfallende Akzidenz (Leib, veränderlich-individuelle Seele) deutet, gilt für die beiden Testamente, vor allem für das Neue Testament als die nicht aufzugebende Substanz des Glaubens: die Vielfalt der ›im Leibe Christi‹ vereinten Seelen, denen im Reich Gottes jeweils eine eigene Wohnung bereitet ist.[118] Dabei gehen auch bei Gott die Seelen nicht total aus der Zeitlichkeit in die Zeitlosigkeit über, sondern entfalten sich im ›neuen Jerusalem‹ zeitlich-endlos weiter.[119] Dort leben sie in einem neuen, geistlichen Leib weiter, und zwar eben gerade nicht als Akzidenzien Gottes, sondern als geschöpflich eigenständige Wesen, sprich als (erschaffene) Substanzengemeinschaft unter Leitung des zugleich individualen und allgemeinen Christus-Logos.[120] Dabei ist hervorzuheben, dass der Mensch im Gegensatz zu Meister Eckharts Auffassung (in Anlehnung an Aristoteles, Averroes u. a.) in allen seinen Aspekten, also auch insofern er Geistseele (Nous, Intellekt, Vernunft) ist, erschaffen, zeitlich und geschöpflich, aber auch gefallen und erlösungsbedürftig ist. Einen Seelenteil, der von allem, auch unsittlichen Tun unberührbar, weil zeitlos wäre, gibt es nicht.[121] Überschaut man die Geistesgeschichte nach Eckhart, so hat sich diese Auffassung im Abendland

---

115 Hier liegt auch ein Grund, warum Averroes von den orthodox-islamischen Geistlichen verurteilt wurde. Eine tiefere phänomenologische Analyse kann zeigen, dass es keine Seinsrangunterschiede weder bei Gott noch beim Menschen zwischen Wille, Vernunft und Liebe gibt, sondern dass sie gleichhoch-zugleich stehen, aber in einer unzeitlichen Folgeordnung auseinander in der gegebenen Reihenfolge hervorgehen.

116 Was aus eigener Kraft unmöglich, sondern nur durch die Gnadentat Gottes möglich ist.

117 Vgl. die Parabeln vom verlorenen Sohn, vom verirrten Schaf, vom verlorenen Groschen im Neuen Testament.

118 Siehe Evangelium nach Io 14,6: »In meines Vaters Haus gibt es viele Wohnungen, und ich gehe jetzt hin, um dort einen Platz für euch zu bereiten.«

119 Wie bereits weiter oben angedeutet, werden die erlösten Menschen dabei in ihrem Seinskern, indem sie durchgöttlicht werden, vollendet. Insofern sind sie auch da von Zeit und Veränderung frei, aber nicht in ihrer Totalität, nicht durch und durch ›bis in ihre Peripherie‹. Andernfalls würde die Vielfalt der Menschen und überhaupt der Schöpfung verloren gehen, womit der Schöpfungsprozess als ganzer unsinnig und überflüssig gewesen wäre.

120 Also in unvergänglich-unsterblicher Weise.

121 Das ist gnostisches, z. B. katharisches Gedankengut, das bei den Anthroposophen wiederkehrt.

bis Descartes, Leibniz, Kant und selbst noch in Teilen bei Nietzsche durchgesetzt, während sich Spinoza, Fichte, Schopenhauer, Hegel und vielleicht sogar Martin Heidegger davon entfernen und dem antiken und wohl auch Eckhartschen Geiste annähern.[122]

Da die heutige Spiritualität das Apersonale dem Personalen, die Intersubjektivität dem Einzelnen vorzieht und sich zusehends vom traditionellen Christentum entfremdet, stellt sich die Frage, ob die Seins-, Welt- und Menschenlehre Meister Eckharts dazu anregen könnte, die Religionen auf philosophischer Basis ins Gespräch zu bringen, damit sie sich gegenseitig befragen, läutern, klären und auf neuer Stufe in welcher Weise auch immer verbinden können.[123] Der Vorrang des Allgemeinen vor dem Individuellen (Antike) bzw. des Individuellen vor dem Allgemeinen (Neuzeit) sollte dabei überwunden oder ergänzt werden durch die Einsicht, dass es kein unverbundenes Einzelnes gibt, sondern alles zu einer Seinsfamilie, einer Interkreatürlichkeit gehört, die in ihrem Grunde entweder direkt (Eckhart, Brahman, Buddha, Tao, Hegel) oder *per creationem* und *per analogiam* (Augustin, Thomas) mit dem Göttlichen, der einen Ursubstanz eins ist bzw. eschatologisch real eins werden kann.[124] Dadurch würde der Meister aus Thüringen weder in die eine noch die andere Richtung ›zurecht gestutzt‹ bzw. vereinnahmt, sondern könnte mit seinem großen gedanklichen und emotionalen Reichtum für die integrale Epoche, vor der der Mensch nach Jean Gebser steht, fruchtbar gemacht werden.[125]

---

122 In seiner genannten Schrift ›Was ist Metaphysik?‹ [Anm. 90], S. 46, betont Martin Heidegger nach einer Korrektur gegenüber einer früheren Auflage explizit, dass das (konkret, begrenzt) Seiende und das Sein stets zusammen auftreten und nicht trennbar sind; allerdings tut er dies ohne alle Begründung. Entscheidend für diese ontologische Problematik ist die Frage, ob das Sein Ränge und Stufen beinhaltet oder in allem (letztlich) ein und dasselbe ist. Von Brandenstein, Grundlegung der Philosophie [Anm. 68], meint, dass ohne die Theorie der drei grundsätzlich möglichen Seinsränge keine Ontologie bzw. Metaphysik aufgebaut werden kann.

123 Vgl. dazu das beeindruckende Meister-Eckhart-Jahrbuch 2016 ›Meister Eckhart – interreligiös‹, in dem Eckhart-Kenner aus allen großen Religionen zu Wort kommen und Eckharts ›interrelgiöse Potenz‹ freilegen.

124 Im Falle des Christentums gibt es die einzigartige ›Brücke‹ Jesus Christus, der sowohl Schöpfer als auch Geschöpf, sowohl endlich als auch unendlich, sowohl individual als auch allgemein ist und damit voll in Gott und voll in der Schöpfung steht.

125 Vgl. Jean Gebser, Ursprung und Gegenwart, München 1992.